Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XXI.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Beiträge
zur
Geschichte und Kritik
der
Neukantischen Philosophie.

Erste Reihe: **Hermann Cohen.**

Von

Dr. Franz Lindheimer.

Bern.
Verlag von C. Sturzenegger.
1900.

Seinem hochverehrten Lehrer

Herrn Professor Dr. LUDWIG STEIN

in dankbarer Gesinnung vom Verfasser

zugeeignet.

Inhalt.

Vorwort.

Die neukantische Philosophie hat eine wichtige Rolle in dem Geistesleben Deutschlands der sechziger und siebenziger Jahre gespielt, sie behauptet ihre Stellung noch jetzt und nimmt sogar mit der Begründung der „Kantstudien" durch *Vaihinger* einen neuen Anlauf znr Entwickelung und Verteidigung ihrer Grundsätze.

Wir glauben, die erste Reihe unserer historischen und kritischen Beiträge zur neukantischen Philosophie *Hermann Cohen* widmen zu sollen, welcher allgemein als der bedeutendste Repräsentant der ganzen neukantischen Richtung anerkannt ist, und welcher zweifellos den Grundzug derselben: die Vorliebe für die *Transscendentalphilosophie,* am schärfsten und tiefsten ausgebildet hat.

Cohens Versuch, die Transscendentalphilosophie von neuem zu begründen, ist um so interessanter, als er selbst zunächst Gegner der Aprioritätslehre Kants war und erst späterhin einsah, dass die Einwände gegen Kant fast durchweg auf Missverständnissen beruhen, nach deren Beseitigung der Transscendentalismus die Bedeutung eines einzig möglichen wissenschaftlichen Standpunktes in der Philosophie für sich in Anspruch nehmen dürfe. Wie Cohen in der Vorrede zur ersten Auflage von „Kants Theorie der Erfahrung" [1]) sagt, ging ihm die Überzeugung von der Wahrheit der Kantischen Aprioritätslehre „nicht unvermittelt aus dem Studium der Kantischen Werke auf; sondern sie bildete und befestigte sich im Kampfe gegen die Angriffe, welche jene erfahren hatte. Wie der grösste Theil der Jüngeren, welche der Philosophie obliegen, war auch ich in der Meinung aufgewachsen, dass Kant überwunden, — historisch geworden sei. Als mir daher der Gedanke kam, dass jene Angriffe Kant nicht treffen, wurde derselbe zunächst von dem Glauben an das Ansehen der Zeitgenossen niedergehalten. Je mehr ich jedoch in die Ansichten, aus

---

[1]) 1871.

welchen jene verwerfenden Urteile erfolgten, so weit es mir gegeben war, mich vertiefte, desto beharrlicher blieb jener Zweifel. Und doch schien es mir unglaublich, dass Kant, von dem Alle ausgehen wollen, anders, im Grunde und Wesen anders verstanden werden könnte, als die stimmführenden Männer vom Fache ihn lehren und deuten."

Auf diese Weise kam Cohen dazu, neue Gründe für den Transscendentalismus zu erbringen, welche neue Einwände herausfordern.

Es sei bemerkt, dass sogar der treffliche Kritiker des Transscendentalismus, der verstorbene *E. Laas,* dessen Werken [1]) wir in vieler Hinsicht verpflichtet sind, nicht immer auf die neue Position Cohens eingeht, was wohl seinen Grund darin haben mag, dass Laas ihn fast ausschliesslich als Interpreten und Apologeten Kants auffasst und ihm nur insofern Rechnung trägt, als er im Rahmen einer Kantkritik gelegentlich mitgetroffen werden kann. Wir werden aber sehen, dass eine solche Identifizierung nicht recht angebracht ist.

Allerdings giebt es, abgesehen von Nebensächlichkeiten, keinen Satz in der Cohenschen Transscendentalphilosophie, der dem Keime und der Entwickelungstendenz nach nicht bei Kant vorhanden gewesen wäre. Der Schwerpunkt der Kantischen Transscendentalphilosophie ist aber von Cohen merklich verschoben worden; dieses ist die ihm eigene Leistung, welche die Kritik in erster Linie zu beachten hat.

---

[1]) « Idealismus und Positivismus » B. 1—3. « Kants Analogien der Erfahrung. »

Erstes Kapitel.

Die Weiterbildung des Kantischen Transsscendentalismus.

1.

„Wie eine geschlagene Armee sich nach einem festen Punkte umsieht, bei welchem sie hofft, sich wieder sammeln und ordnen zu können, so hörte man schon allenthalben in philosophischen Kreisen die Parole, ‚auf Kant zurückzugehen'." Diese bekannte Stelle aus Friedrich Albert Langes „Geschichte des Materialismus" [1]) charakterisiert uns den Zustand der Philosophie in Deutschland vor etwa vier Dezennien, und auch heute, so will es scheinen, erleben wir wieder eine Art Rückkehr zu Kant. Namentlich in den Kreisen des geschichtsphilosophischen Materialismus sehen wir eine derartige Bewegung sich geltend machen. Eine geschlagene oder sich geschlagen fühlende Armee blickt auf Kant hin als auf einen festen Punkt, bei dem man sich wieder ordnen und sammeln kann. [2]) Die Motive solcher Sehnsucht nach Kant sind in beiden Fällen ähnlicher, aber doch nicht gleicher Natur. Damals galt es die Auflösung der „Begriffsromantik", des Fichte-Schelling-Hegelschen Idealismus, der dem Anstürmen der empirischen Naturwissenschaften unter Anleitung des Materialismus nicht Stand halten konnte, heute fühlt sich der Materialismus selbst bedroht und zwar ebenfalls von den empirischen Naturwissenschaften, welche gegen ihr damaliges und seitheriges philosophisches Prinzip zu revoltieren beginnen.

---

[1]) 5. Aufl. (1896) Band II, S. 1.

[2]) Vergleiche die Artikel von Ed. Bernstein und seines Gegners G. Plechanoff in der « Neuen Zeit », Nr. 34 und 39, XVI. Jahrgang, Band II; und vergleiche ferner Ludwig Woltmann « System des moralischen Bewusstseins mit besonderer Darlegung des Verhältnisses der krit. Phil. zu Darwinismus und Socialismus ». (Düsseldorf 1898.)

Wollte man nun aus diesen beiden Rückzugslinien schliessen, dass der Kritizismus Kants der letzte und sichere Zufluchtsort der Philosophie sei, sobald ihre metaphysischen Grundlagen, seien es idealistische, seien es materialistische, ins Wanken geraten, so hiesse das die Thatsächlichkeit verkennen und den Wert des Sammelpunktes überschätzen. Ein System, welches dem philosophischen Denken mehr als eine temporäre Zufluchtstätte bieten soll, müsste nicht wie das Kantische, so ganz des einheitlichen Standpunktes entbehren, müsste nicht eine Verbindung vieler, teils einander entgegengesetzter, philosophischer Richtungen sein, welche nur mit Mühe sich die Wage halten und ein höchst labiles Gleichgewicht bewahren. Kaum eine wichtige Richtung giebt es in der Philosophie, welche nicht als Motiv in dem mit unerschöpflichem Fleisse und mit genialer Architektonik aufgeführten Systeme Kants mitklingt.

Wenn wir uns die wichtigsten dieser mitklingenden Richtungen vergegenwärtigen wollen, so stossen wir zunächst auf die Kritik des naïven Realismus, der die Dinge und die Erscheinungen der Natur so hinnimmt, wie sie der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung und dem primitiven, halbbewussten Denken gegeben sind. In dieser Richtung ist die Kantische Philosophie Bundesgenossin der realen Wissenschaft, welche die einheitlich scheinenden Dinge in Atomkomplexe, die Töne und die Farben in Luft- und Ätherschwingungen, die willkürlichen Handlungen und zufälligen Geschehnisse in kausaldeterminierte Prozesse, die Bewegung der Sonne um die Erde in die der Erde um die Sonne verwandelt hat, und welche den unentrinnbaren Zeugnissen der Sinne die total entgegengesetzten Resultate des wissenschaftlichen Calcüls vorhält.

Bei dieser Bekämpfung des sogenannten „gesunden Menschenverstandes“ nicht mit den Wissenschaften stehen bleibend, wächst die Kritik des naïven Realismus bei Kant zu einer Kritik des wissenschaftlichen Realismus empor. Ihr muss auch das wissenschaftliche Denken über die Grundprinzipien, mit denen es operiert, Rede und Antwort stehen, und die Wissenschaften, welche mit selbstzufriedener, dogmatischer Sicherheit ihre Wahrheiten als absolute Bestimmungen der Dinge vortragen, werden gemahnt an die Relativität alles menschlichen Wissens. Dieser Standpunkt, welchen wir die anthropologische Relativität nennen möchten, war dem Kern der Sache nach schon bei Protagoras in dem wohlbekannten Satze: „Der Mensch ist das

Mass aller Dinge, der seienden, dass sie sind, der nichtseienden, dass sie nicht sind“ zu präzisem Ausdruck gelangt. Die Entwickelung der Philosophie hatte nun längst alle die naïven Vorstellungen und kindlichen Einfälle beseitigt, mit welchen der Anthropologismus des Sophisten noch verknüpft war. Das Prinzip der Relativität, ein ewiger Schatten der Philosophie, wächst und kräftigt sich mit der Philosophie selbst, um sich bei Kant in riesige Dimensionen zu erstrecken. Die Naturerscheinungen sind nach Kant *für den Menschen* nur in der menschlichen Erkenntnis vorhanden, und diese letztere ist durch die Beschaffenheit seiner Erkenntnisvermögen bedingt. Andere Wesen würden die Natur anders wahrnehmen als wir, wenn ihre Sinnlichkeit anders geartet wäre als die unsere, würden über die Natur anders denken als wir, wenn ihr Denkvermögen nach Prinzipien die Erscheinungen verknüpfte, welche von den Prinzipien unseres Denkvermögens sich unterscheiden. Wir nehmen die Dinge in Raum und Zeit wahr, weil nun einmal Raum und Zeit die „Formen“ *unserer* Sinnlichkeit sind, wir ordnen die Erscheinungen nach Kausalität ein, weil die Kausalität eine „Kategorie“ *unseres* Verstandes ist, wir schaffen die Hypothesen von Gott, Seele, Welt, weil sie notwendige „Ideen“ *unserer* Vernunft sind.

Hand in Hand mit der anthropologischen Relativität geht bei Kant die Unterscheidung von „Erscheinung“ und „Ding an sich“, in welcher wir, allerdings in hoher, kritisch gereifter Form, die alte Gegenüberstellung von „Wesen“ und „Erscheinung“ oder „Schein“ wiederfinden. Ebenso wie die anthropologische Relativitätslehre hat auch dieser Dualismus von Wesen und Erscheinung seine Entwickelung, welche in Kant zur Höhe gelangt. Schon in den Anfängen der Philosophie macht sich diese Tendenz zur Spaltung geltend. Sieht man von Thales und Anaximander ab, die vielleicht noch nicht dem Wesen, sondern dem Ursprunge der Dinge nachdachten, so ist es doch schon Anaximenes, welcher gewiss die Ansicht über den Ursprung mit der über das Wesen der Welt verbindet. Für Thales und Anaximander, die im Wasser, respektive im „Apeiron“, den Ursprung der Welt erblicken, ist z. B. der Baum seinem Wesen nach vielleicht nicht Wasser, nicht „Apeiron“, sondern eben Baum. Für Anaximenes hingegen, der die Luft zur „Arche“ nahm, ist der Baum seinem Wesen nach entschieden nicht mehr Baum sondern verdichtete Luft. Das war ein entscheidender Fortschritt in der Ausgestaltung der monistischen Weltanschauung, den bald darauf Pythagoras noch

steigerte, indem er zu der Einheit des Ursprungs und des Wesens noch die des Gesetzes hinzufügte.

In diesem Monismus aber, der von nun an in der Entwickelung des philosophischen Denkens vorherrscht, war notwendigerweise sein Gegensatz eingeschlossen: der Dualismus von Wesen und Erscheinung. Die Dinge sind schon nicht mehr, was sie scheinen, sie sind Luft, Zahl, Sein, Urfeuer, Atome, Ideen, Weltgeist, Gott, Wille etc. etc., und endlich erscheint Kants „Ding an sich“ wie die höchste Sublimierung, wie der logische Abschluss aller dieser Wesenheiten (Substanzen), welche hinter den profanen Dingen stecken sollen. Das „Ding an sich“ ist keine skeptische Vernichtung der metaphysischen Substanz, sondern ihr „logischer Ort“, man möchte sagen die transscendentale Rechtfertigung, die von jedem Inhalte befreite Form derselben.

Durch die theoretische Kluft, welche sich bei Kant zwischen Erscheinung und „Ding an sich“ aufthut, wird nun der anthropologische Relativismus für die uns einzig zugängliche Welt der Erscheinungen bedeutend gemildert und dem Idealismus näher gebracht. Entsteht und besteht die Welt der Erscheinungen aus menschlichen Empfindungen, menschlichen Anschauungs- und Denkformen, so können wir in solcher Welt nichts ausfindig machen, das nicht das Gepräge des Subjektiven, des Idealistischen aufweist.

Eine Beschränkung des Idealismus — die einzige im ganzen Systeme Kants — liegt in der Lehre vom „Ding an sich“, welches uns aber unzugänglich ist und bleibt. Es kann also nur eine negativ begrenzende, keine positiv bestimmende Macht über den Idealismus ausüben. Der Kantische Kritizismus ist somit in der That reiner Idealismus, der nur die dogmatische Unfehlbarkeit abgestreift hat und infolge dessen die vage Möglichkeit eines andern Standpunktes für die Bestimmung des Wesens der Welt zulassen muss.

Allein diese winzige Konzession wird bald durch die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft über die theoretische paralysiert. Theoretisch ist das „Ding an sich“ ein grosses X, das verschiedene metaphysische Deutungen zulässt. Die menschliche Vernunft ist aber nicht auf theoretischen Gebrauch beschränkt, sie ist noch zu einem praktischen Gebrauch da, der durch ganz andere Prinzipien bestimmt ist als der theoretische, und der keine Erkenntnisse sondern Postulate, Forderungen, hervorbringt. Diese praktischen Postulate, welche die ewigen, unendlichen Aufgaben der menschlichen Natur zu erfüllen

suchen, sind nun aber für die Vernunft viel wichtiger als die theoretischen Erkenntnisse, die nur auf das begrenzte Gebiet der Erfahrung abgestellt sind. Bleibt denn immerhin für die theoretische Vernunft das „Ding an sich“ ein grosses Fragezeichen, so werden doch von der praktischen Vernunft Bestimmungen in es hineinpostuliert, die dem Idealismus wieder zu gut kommen müssen.

Die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft über die theoretische entspricht übrigens einem philosophischen Motiv, das sich fast zu allen Zeiten gewaltig geltend gemacht hat, das einen derben, ungeschliffenen, aber furchtbar deutlichen Ausdruck in dem „*credo quia absurdum*“ des Tertullian fand und in der „Lehre von der zwiefachen Wahrheit“ der Scholastik in einen weniger ernsten, theoretisch indessen zulässigeren Ausdruck umschlug. Dass das vom Standpunkte theoretischen Wissens Absurde doch wahr sein könne, ist der Grundgedanke alles theologischen Denkens, und Kant sagt bekanntlich selbst, dass er das Wissen aufheben wollte, um für den Glauben Platz zu gewinnen. Und doch ist Kant nicht ein Theologe in dem Sinne des Wortes, welcher dem Philosophen verächtlich sein muss. Seine Aufhebung des theoretischen Wissens ist keine Niederwerfung, keine Demütigung desselben. Das theoretisch Absurde, das wahr sein soll, ist es nicht dort und nicht derart, wo und wie das theoretische Wissen seine Wahrheit geltend macht. Das ganze Gebiet der Erfahrung verbleibt der theoretischen Vernunft; will sagen: die Erfahrung ist der theoretischen Vernunft Gebieterin, sie hat Recht und Macht, diese theoretische Vernunft im streng umgrenzten Gebiete zu halten und alle Eroberungen ausserhalb desselben kritisch aufzulösen. So wird die theoretische Vernunft, indem sie begrenzt wird, zugleich bestätigt und gehoben.

Schon wieder zeigt sich Kant von einer neuen Seite, es kommt eine Richtung zur Geltung, welche von jeher von den nüchternsten Denkern eingeschlagen wurde, eine solche, welche dem Bedürfnis nach positivem, realem Wissen entspricht und mit der gesamten empirischen Richtung in der Philosophie die Ablehnung aller „überschwenglichen Metaphysik“ verkündet. Zu den bleibenden, unübertroffenen Verdiensten Kants gehört diese Kritik des theologischen und metaphysischen Denkens.

Obwohl nun der Dualismus von „Ding an sich“ und Erscheinung in einem gewissen Grade als beigelegt betrachtet werden könnte, weil den beiden Prinzipien zwei verschiedene, mit einander nicht

konkurrierende Gebiete zugewiesen sind, ist doch auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft, der Erfahrung, ein Überbleibsel nicht zu übersehen. Der Dualismus von „transscendental“ und „empirisch“ tritt uns daselbst entgegen. Kant sucht ihn zu überwinden, aber völlig überwindet er ihn gewiss nicht. Der alte Gegensatz von Wesen und Schein erfreut sich eben auch im „Kopernikanischen Standpunkte“ Kants einer Auferstehung. In der „transscendentalen Aesthetik“ wird uns das am klarsten: der Raum z. B., der empirisch ausser uns liegt, ist seinem Ursprung und Wesen nach eine Anschauungsform in uns. Raum und Zeit, wie auch alle apriorischen Formen und Kategorien, sind als transscendentale, von aller Erfahrung reine Gebilde unserer Sinnlichkeit. resp. unseres Verstandes, ideal, ein Etwas, dem keine empirische Existenz zukommen kann; als wesentliche Bestandteile der Erfahrung sind aber Raum und Zeit und sogar die Kategorien „empirisch real“ in so durchgreifender Bedeutung, dass gerade sie in erster Linie die reale Erfahrung möglich machen und konstituieren.

In der Begründung der Erfahrung kommt schliesslich die erkenntniskritische Richtung zum Durchbruch, worin Kant Bleibendes geleistet hat, indem Raum, Zeit und Kausalität von ihm als die erkenntnistheoretisch allernotwendigsten Vorbedingungen jeder Erfahrung erkannt und von der heutigen Erkenntnistheorie zuletzt als Elemente anerkannt wurden, welche der Mensch wenigstens in Form von gewissen, nicht zu überwindenden Dispositionen mit auf die Welt bringt, seien dieselben entwickelt und vererbt oder ein apriori im eigensten Sinne Kants.

Es würde uns zu weit ab von unserem Pfade führen, wollten wir so weiter alle Richtungen des philosophischen Denkens aufzählen, die sich bei Kant zusammengefunden haben. Schon die angeführten Punkte zeigen zur Genüge, dass die entgegengesetzten Richtungen sich miteinander abfinden, einander Konzessionen machen müssen, um das System Kants zu halten: die Kritik des dogmatischen, wissenschaftlichen Realismus wird durch die Lehre vom empirischen Realismus ausgeglichen, der Kritik der Theologie und Metaphysik wird durch den Primat der praktischen Vernunft die Spitze abgebrochen, die theoretische Unerkennbarkeit des „Dinges an sich“ wird durch die praktischen Postulate, wenn auch nicht überwunden, so doch bei Seite geschoben und die anthropologische Relativität durch den transscendentalen Idealismus in der Erfahrung weit zurückgedrängt. Der Erkenntniskritik allein steht kein anderes Prinzip entgegen. Erkenntnis-

kritik ist aber noch keine Philosophie sondern nur eine notwendige Vorarbeit zu derselben; und wenn man, nachdem diese gethan ist, und da man zur eigentlichen philosophischen Arbeit herantritt, sich Kant weiter anvertraut, so wird man unvermeidlich in das Spiel der ewig balancierenden Richtungen geraten,

Weil nun der Standpunkt Kants kein fester, einheitlicher ist, kann es nicht erstaunen, dass das philosophische Denken nach kurzem Verweilen beim Kantischen System dasselbe verliess. Dass dieses in der Richtung der „überschwenglichen Metaphysik“ der Fichte, Schelling und Hegel geschah, soll nicht, wie es Laas thut, zu Lasten des Kantischen Systems gelegt werden. Dieses hatte auch andere Elemente in sich, die in gerade entgegengesetzter Richtung die Fortbildung ermöglichten und erheischten. Auch das ist nunmehr sehr begreiflich, dass die Rückkehr zu Kant, die Ordnung und Sammlung der Neo-Kantianer bei ihm, keine einheitliche, eindeutig bestimmte Richtung zu Tage förderte. Eine einheitliche Richtung kann nur von einem wirklich einheitlichen Sammelpunkt aus eingeschlagen werden. Einig war man also nur — und auch da nicht über einen gewissen Grad hinaus — so lange man Kant studierte. Sobald man anfing, auf eigene Faust weiter zu philosophieren, die Konsequenzen des aufgenommenen Systems zu ziehen, die lebensfähigen, dauernden Elemente von den überwundenen zu sondern, zeigten sich die Folgen der Vielseitigkeit und Vieldeutigkeit des Kantischen Gedankenbaues; das labile Gleichgewicht war sofort gestört, als man einige Schritte von Kant hinweg that.

Die einen, wie z. B. *Ritschl* und *Albert Krause,* fühlten sich von der Theologie der praktischen Vernunft angezogen, die anderen, wie z. B. *Liebmann* und *Lasswitz,* erwiesen sich hauptsächlich für die Relativität des menschlichen Denkens empfänglich, welche sie dazu benutzten, den philosophischen Horizont zu erweitern, indem sie eine Anzahl möglicher Welten und Erkenntnisformen *ad oculos* demonstrierten. *Friedrich Albert Lange* griff vorzüglich den Primat der praktischen Vernunft hervor, befreite ihn von seinem theologischen Beigeschmack und schuf daraus eine Philosophie als Begriffsdichtung des Individuums zum Zwecke einer idealen Lebensansicht. Wieder andere, wie *Paul Natorp,* beschränkten sich auf einzelne Gebiete und einzelne Probleme der Kantischen Philosophie. *Hermann Cohen,* und nach ihm *Stadler,* bildete das System Kants in der Richtung des transscendentalen Idealismus weiter.

Die Rückkehr zu Kant war also eine Rückkehr der nachkantischen Philosophie zu ihrem Ausgangspunkte, welcher sogleich wieder in irgend einer der darin sich begegnenden Richtungen verlassen werden sollte.

* * *

2.

Bilden nun auch die Neo-Kantianer keine einheitliche Gruppe von Denkern, welche auf gleichem Wege zu gleichem Ziele streben, so sind ihnen doch philosophische Grundzüge gemein, welche bei dem einen mehr, beim andern weniger hervortreten. Ein solcher Grundzug ist in erster Linie die Berufung auf die Erfahrung und die Betonung von verbindenden Beziehungen zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften. Dieser Zug ist bei Cohen ganz besonders stark, wenn auch, wie wir sehen werden, in sehr merkwürdiger Weise ausgebildet. Er stellt dem philosophischen Kritizismus geradezu die Bedingung, den Zusammenhang mit der Mathematik und durch sie mit der Naturwissenschaft zu wahren. „Kritische Philosophie", sagt er in der Einleitung zum zweiten Bande von Langes „Geschichte des Materialismus", „ist diejenige, welche nicht nur schlechthin mit der Wissenschaft Zusammenhang hat, und nicht nur schlechthin mit der Naturwissenschaft, sondern in erster Linie mit der Mathematik, und erst durch sie, und an ihrer Hand mit der Naturwissenschaft".[1]) Während nun aber jede Philosophie bestrebt ist, die letzten Prinzipien des Weltgeschehens aufzudecken, will Cohen, dass die Philosophie nicht dieses Weltgeschehens selbst sondern die Wissenschaften, das heisst das *Erkennen* der Welt, zum Objekt nehme, und auf diesem Wege will er aus der Transscendentalphilosophie, nicht mit Lange etwa eine Begriffsdichtung, sondern *eine systematische wissenschaftlich begründete Metaphysik* machen, deren Ausgangspunkt das *Faktum* wissenschaftlicher Erkenntnis *überhaupt* ist.

Die Erkenntniskritik Kants wird dementsprechend von Cohen nicht als Untersuchung der Erkenntnisvermögen aufgefasst; solche Untersuchung falle der Psychologie zu; sondern er betrachtet die Erkenntniskritik zunächst als Untersuchung derjenigen reinen Vernunft, die in den exakten Wissenschaften zum Vorschein kommt. Die Untersuchung der Erkenntnisvermögen als psychologische Auf-

[1]) S. XVII.

gabe würde auch zu keinem erspriesslichen Resultate für die Philosophie führen, sie würde kein sicheres Kriterium der Wahrheit geben „Wenn wir," sagt Cohen „betrachten, wie der Mensch denkt, können wir nimmermehr erfahren, wie er denken soll; sondern allein, wenn wir betrachten, wie der Mensch in der Wissenschaft denkt, lernen wir die Gesetze des wissenschaftlichen Denkens als die Gesetze des Denkens kennen." [1])

Cohen ist überzeugt, dass der feste Punkt, von dem Kant in seinem Philosophieren ausgegangen ist, die Thatsache der Newtonschen Wissenschaft war. Die erste Aufgabe der Philosophie lag für ihn darin, den Begriff dieser Wissenschaft zu bestimmen. „Indem Kant auf die mathematische Naturwissenschaft die philosophische Frage richtet, so präcisirt er zu allernächst dieselbe als die Frage nicht nach der Erkenntniss schlechthin — unter der jeder etwas anderes verstehen kann — sondern nach der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntniss." [2]) Auf die Skepsis als Ausgangspunkt der Philosophie, mit der doch Descartes und Baco angefangen haben, die bekanntermassen auch Kant aus dem dogmatischen Schlummer erweckte, legt Cohen kein grosses Gewicht. „Skepsis", sagt er „ist der Ausdruck mangelhafter Wissenschaft eines Zeitalters als der übertriebenen Sorgfalt für die Reinheit der Principien." [3]) An anderer Stelle heisst es: „Wer keine Wissenschaft annimmt, dem kann auch keine Philosophie helfen." [4]) Studiere Newton, oder philosophiere nicht! ist ein Refrain, der in den Cohenschen Schriften oft wiederkehrt.

Man darf nun aber (und das ist das Merkwürdige, worauf oben hingewiesen wurde) dieses grosse Interesse für die Erfahrung ja nicht mit jenem Interesse verwechseln, welches der Naturforscher oder der empirische Philosoph für sie hat. Während diese beiden sich an die Natur wenden, die gegebenen Dinge studieren oder über dieselben philosophieren, *bezieht sich die Philosophie Cohens nicht auf die Erfahrung der Dinge, sondern auf die Erfahrung als Erkenntnisprozess an sich, oder, um mit seinen eigenen Worten zu reden: „auf die Erfahrung, welche in gedruckten Büchern vorliegt."* [5])

---

[1]) Hermann Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, II. Auflage (1885), S. 295.

[2]) ib., S. 56.

[3]) H. C., Kants Begründung der Aesthetik (1889), S. 145.

[4]) ib., S. 105.

[5]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 476.

Nach Cohen kann die Wissenschaft von den Gegenständen der Natur nicht vom Philosophen als solchem betrieben werden. Er sagt: „Die Philosophie hat nicht Dinge zu erzeugen, ... sondern zunächst lediglich zu verstehen und nachzuprüfen, wie die Objecte und Gesetze der mathematischen Erfahrung constituirt werden." [1])

Die Philosophie habe sich eben in die Geschäfte der Wissenschaften nicht einzumischen. Ihr steht es nicht zu, die Methoden und Wege derselben zu kritisieren. Sie hat nur diese Methoden und Wege zu beleuchten, ihre Leistungen für die Wissenschaften klar zu machen. „Die Methoden", sagt Cohen „hat die Wissenschaft selber zu erfinden: der Kritik bleibt die bescheidene Aufgabe, dieselben auf den einzigen Wert zu prüfen, der ihnen für den Bestand der Wissenschaft beiwohne. Dass der Trägheits-Gedanke eine Methode sei für die Entdeckung des Fallgesetzes, hat keine Philosophie vorzuschreiben; die kritische aber macht es sich zur Aufgabe, den Beitrag zu taxieren, den jener Gedanke oder etwa seine tiefere Grundlage für das Ganze der Erkenntniss liefere." [2])

In dem Meisternwollen der Wissenschaften lag auch der Grundfehler des Fichte-Hegelschen Idealismus, welchen Cohen den „subjectiven" nennt. Er spricht sich darüber folgendermassen aus: „Während die subjectiven Idealisten die Wissenschaft selber erzeugen zu wollen für ihre ungeheuerliche Aufgabe hielten, also das Verhältniss der Kritik zur Doctrin gänzlich umstiessen, giebt es für jene wissenschaftlichen Realisten" (nämlich Descartes, Leibniz, Kant) „eine unerschütterliche mathematische Naturwissenschaft, zu welcher die Philosophie sich in Verhältniss zu setzen habe. .... Anstatt den Eigenwerth der Philosophie in der Entdeckung und Prüfung derjenigen Motive zu erblicken, welche die Wissenschaft besitzt, und mit denen sie operirt, anstatt demnach an den Bestand der Wissenschaft sich zu halten und denselben auf seine Bedingungen zu untersuchen, gehen sie darauf aus, ein Seelengemälde von den Vorgängen im Erkennen zu entwerfen, suchen darin die Selbständigkeit philosophischer Arbeit und füllen die Metaphysik wieder mit eigenen Ausgeburten an, anstatt *die Grundlagen der Wissenschaft keusch zu empfangen, und in der kritischen Charakteristik derselben die erzeugende Mitwirkung der Metaphysik zu recognosciren.*" [3])

---

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 578.
[2]) ib., S. 583.
[3]) ib., S. 580.

Aus diesem Glauben an die erzeugende Mitwirkung der Metaphysik in der Wissenschaft darf man schliessen, dass Cohen trotz seiner Kritik des *subjektiven* Idealismus, trotz der Betonung des Standpunktes der Erfahrung ein eifriger Anhänger des idealistischen Standpunktes überhaupt ist. Und in der That ist ihm kritische Philosophie mit kritischem oder transscendentalem Idealismus identisch. Mit den Idealisten reinsten Wassers teilt er auch die Ueberzeugung, dass nicht das Bewusstsein aus dem Sein, sondern das Sein aus dem Bewusstsein erklärt werden müsse. „*Das Seiende liegt seinem Grunde nach ausschliesslich im Denken.*“ [1])

Diese Position des Idealismus glaubt nun Cohen besser verfechten zu können, wenn er die Philosophie nicht auf das unmittelbare Sein bezieht, sondern auf das Sein, welches schon durch die idealistische Bearbeitung der Wissenschaft hindurchgegangen ist. Die Wissenschaft, indem sie Begriffe wie Kraft, Gesetz, Materie ersinnt, die niemals etwas rein gegebenes darstellen können, oder, indem sie in der Mathematik Figuren und Linien konstruiert, die in der gewöhnlichen Erfahrung niemals anzutreffen sind, bedient sich rein idealistischer, selbst geschaffener Mittel. In diesem Verfahren ist sie idealistische Metaphysik, welche jedoch unentbehrlich sei. Auf dieses unvermeidliche metaphysisch-idealistische Moment begründet Cohen sein System des transscendentalen Idealismus. „Der transscendentale Idealismus“, sagt er „ist vorerst der Idealismus der Erfahrung, der Idealismus der Wissenschaft.“ [2])

Zu beachten ist dieses „vorerst“: denn die Erfahrung, die exakten mathematisch-physikalischen Wissenschaften, bilden noch nicht das einzige Gebiet, auf dem das Bewusstsein der Menschheit sich bethätigt und bewährt. Neben dem Reiche des Wissens existieren die Reiche der Sittlichkeit und der Kunst. Ja, diese beiden Reiche bilden die eigentliche Domäne des Cohenschen kritischen Idealismus, welcher, indem er zeigt, wie sie aus dem Bewusstsein der Menschheit hervorgehen, auch hier „die erzeugende Mitwirkung der Metaphysik“ rekognosziert. Auch auf diesen Gebieten hat sich der transscendentale Idealismus der willkürlichen, subjektiven Konstruktionsmacherei zu enthalten, auch hier muss er auf gegebene Wirklichkeit Bezug nehmen, und wenn die wissenschaftliche Erfahrung „in den Büchern“ niedergelegt ist, so ist die Sittlichkeit in den

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 16.
[2]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 331.

praktischen Handlungen der Menschheit, in der ganzen Menschheitsgeschichte zum Ausdruck gelangt und das künstlerische Bewusstsein in den Werken der Weltlitteratur, der Malerei, der Skulptur u. s. f. verkörpert. Der Moralphilosoph darf nicht glauben, das Sittengesetz erzeugen zu müssen, er hat nur die Formel desselben auf Grund der gegebenen sittlichen Wirklichkeit zu bestimmen. „An den Kulturthatsachen, welche das Sittengesetz errathen lassen oder offenbaren, hat er die Formel und den Werth desselben zu entdecken.“ [1]) Ebenso der Aesthetiker: „Er hat nicht, als wäre er das Genie, Regel und Gesetz zu geben. . . . Nicht das Gesetz des Schönen ist philosophisch zu erfinden, sondern worin ein solches bestehen dürfe und bestehe, ist auszumachen.“ [2])

Cohen versteht nach alledem unter Bewusstsein nicht das Einzelbewusstsein des Individuums, sondern das Gesamtbewusstsein der Menschheit, wenn er, wie jeder Idealist, das Sein aus dem Bewusstsein und nur aus dem Bewusstsein ableiten will. *„Das Bewusstsein des kritischen Systems“*, sagt er *„ist das Bewusstsein der Kulturgebiete in Bezug auf deren Gesetze.“* [3]) Für die Philosophie ist also das Universum, welches sie ins richtige Licht setzen muss, gleich Kultur.

* * *

3.

Wenn Cohen die Skepsis zurückwies und sich auf die Thatsachen der Kultur berief, so heisst das nicht, dass man diese thatsächliche Wirklichkeit ohne Weiteres als leztes Kriterium der Wahrheit hinnehmen solle. Dem Skeptiker, der die Sicherheit und Gewissheit der Kulturgebiete, namentlich aber die der mathematischen Naturwissenschaft, in Zweifel zieht, ist auf keine Weise beizukommen, und es lohnt auch nicht der Mühe, sich mit ihm herumzuschlagen. *Für den Philosophen aber, der die Gewissheit der Kulturgebiete nicht in Abrede stellt, entsteht nun erst recht die grosse Frage: Worin besteht diese Gewissheit und Sicherheit?* Worauf beruht die Realität der wissenschaftlichen Begriffe? Nehmen wir z. B. die Mathematik. Sie konstruiert frei ihre Figuren, untersucht ihre Gesetze und gelangt zu Resultaten von solcher Apodiktizität, wie sie für immer das Ideal jeder sicheren Erkentnis bleiben wird. Und doch kümmert

---

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 579.
[2]) ib., S. 579.
[3]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 344.

sich die Geometrie gar nicht darum, ob ihre Gebilde in der natürlichen Welt vorkommen oder nicht. Vielleicht beruht eben darauf ihre Gewissheit, dass sie sich nicht um die Figuren in der Natur, sondern um die selbstgeschaffenen Gebilde kümmert. Cohen findet, dass dem in der That so ist. Schon Descartes hatte die Einsicht gewonnen, dass die Gewissheit der Geometrie darauf beruhe, dass es nicht in Betracht kommt, ob z. B. der Triangel in der Natur existiere oder nicht. Die Gesetze des Triangels werden unabhängig von der Existenz einer solchen Figur unter den Naturdingen aufgestellt. Dieser Gedanke, sagt Cohen, „scheint in den Geburtsbrief des Idealismus zu gehören, schon Plato hat ihn ausgesprochen.“ [1])

Dennoch seien die Erzeugnisse der Mathematik keine phantastischen Begriffe, welche nicht aus dem Zauberkreise ihrer eigenen Gesetzmässigkeit heraustreten können. Im Gegenteil! die mathematischen Figuren und Zahlen samt der ganzen Geometrie und Arithmetik bilden die notwendigste, nicht zu entbehrende Grundlage der Mechanik, Physik, sowie jeder exakten Wissenschaft überhaupt. Die Gesetze der Mathematik, welche keine Naturgesetze, sondern Geistesgesetze, Bewusstseinsgesetze sind, begründen ihre Sicherheit und Gewissheit darin, dass das Bewusstsein nicht an den Erzeugnissen zweifeln kann, die es nach selbstgewählten Bedingungen und nach ihm eigentümlichen Gesetzen hervorbringt. Sollten also irgend welche Dinge absolute Gültigkeit besitzen, so müssen sie, wie schon Descartes lehrte, in dem Geiste selbst, in dessen Gesetzen entdeckt werden. Cohen sagt: „In dem Geiste selbst ist die Mathematik gegeben; jeder neue Satz scheint altbekannt zu sein, nur neu hervorgezogen aus dem *trésor de mon esprit*, so sehr ist er der Wesenheit des Geistes zugehörig; so sehr scheint er das auszumachen, was man Geist nennt. Und in der Ableitung ihrer Gebilde aus diesem Wesen des Geistes besteht die Gewissheit der Mathematik; besteht ferner auch ihre Erzeugungskraft hinsichtlich der Dinge, um deren absolutes Vorhandensein sie sich in ihrem Denken nicht kümmert.“ [2]) Und an anderer Stelle: „So lehrt die Mathematik die fruchtbringende Gewissheit kennen, die in dem selbstgewählten Ausgang, in der selbstgelegten Grundlage für ein wissenschaftliches Denken geborgen ist. So lehrt die Mathematik die Anwendung machen für alle Erkenntniss: dass wir allein und lediglich von selbstbestimmten Voraussetzungen,

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 164.

[2]) ib., S. 29.

von deutlich abgesteckten Grundlagen aus zu sicherm Wissen, zu Gewissheit und Wissenschaft zu gelangen erwarten dürfen." [1])

So lautet denn die Parole der Cohenschen Transscendentalphilosophie : Nicht sich an die Natur, sondern an die Naturwissenschaft halten. Nicht ob es Triangel oder Kreise in der Natur gäbe, fragt der Transscendentalphilosoph, sondern auf welchen Eigenschaften des Bewusstseins die apodiktische Gewissheit ihrer Gesetze beruhe. *Er fragt nicht nach der Gewissheit der Dinge, sondern nach der Gewissheit der Erkenntnisse,* [2]) und nicht allein nach der Gewissheit mathematisch naturwissenschaftlicher Erkenntnisse sondern wissenschaftlicher Erkenntnisse überhaupt. *Durch welche Bedingungen des Bewusstseins werden Urteile, die notwendige, allgemeine Gewissheit aussprechen, ermöglicht? „Das ist die transscendentale Frage,"* die Hauptfrage der Philosophie; [3]) und ihre Hauptaufgabe ist demgemäss *die Begründung der Kulturgebiete nach ihrer transscendentalen Möglichkeit,* was nichts anderes besagen will, als mittels einer geeigneten Methode die Eigentümlichkeiten des Bewusstseins aufzudecken, aus denen die Sicherheit der Grundprinzipien in Naturwissenschaft, Sittlichkeit und Kunst hervorfliesst und die Bedeutung dieser Eigentümlichkeiten für die Kulturgebiete klarzulegen.

Worin soll nun diese Methode bestehen?

Die zunächst liegende Antwort wäre, dass wir mittels der entwickelungsgeschichtlichen, der psychologischen Methode den Prozess belauschen, wie die höheren geistigen Gebiete aus den niedrigeren stufenweise emporwachsen, wie die wissenschaftlichen, sittlichen, künstlerischen Vorbedingungen des Bewusstseins aus den einfachen Empfindungen sich allmählich herausgestalten, das heisst den Weg betreten, der von Aristoteles über Locke und Hume zu der modernen Psychologie führt. Allein die *psychologische Methode ist nach Cohen nicht dazu angethan, die Thatsache der Gewissheit des wissenschaftlichen Denkens zu erklären* und den Wert dieser höheren kulturellen Vorbedingungen des Bewusstseins in genügender Weise abzumessen. Wo solle die sensualistische Psychologie den geeigneten Wertmesser hernehmen? *Die Empfindungen und Wahrnehmungen verbürgen keine allgemeingültige und notwendige Erkenntnis,* im Gegenteil, der Weg, der sie zum Ausgangspunkte hat, führt folgerichtig, wie es an Hume

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 15.
[2]) Vergl. H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 105.
[3]) Vergl. H. C., Kants Th. d. Erf., S. 264.

zu konstatieren sei, zum Skeptizismus.[1]) Der Skeptizismus aber ist, wie schon hervorgehoben, von vornherein aus dem philosophischen Calcül auszuschalten, Die psychologische Analyse ist also nicht im Stande, die erkenntnistheoretische Frage zu beantworten.[2])

Auch seien die angeblichen Ableitungen der höheren Gebilde aus den niederen nichts als Vermutungen und Hypothesen,[3]) denen apodiktische Gewissheit nicht zukommen könne, und durch welche unsere ganze Untersuchung dem Fluch des Hypothetischen verfallen müsse. Das Zurückgehen auf die Empfindung wäre für die Wissenschaft von geringem Wert, denn die Geometrie als Wissenschaft „beginnt bekanntlich nicht mit den Raumempfindungen“,[4]) und logische Entscheidungen können nicht von einer Theorie der Vorstellung abhängen.[5])

Cohen findet nicht genug verächtliche Worte, um bei jeder Gelegenheit die Unfähigkeit, Ungereimtheit und Unsicherheit der psychologischen Methoden in erkenntnistheoretischen Dingen zu charakterisieren. Es liege der Kantische Kritizismus in einer ganz andern Entwickelungsrichtung der Philosophie als in der von Aristoteles ausgehenden; nicht an die Entwickelungslinie: Aristoteles-Locke-Hume, sondern an diejenige: Plato-Descartes-Leibniz finde Kant seinen Anschluss. Das erkenntnistheoretische Interesse dieser Männer war nicht der Frage gewidmet, „wie wir sammt den Kindern und den Wilden zu

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 79: « Der Sensualismus hat seine natürliche Consequenz im Skepticismus. »

[2]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 72: « Wir wollen wissen, was der Raum bedeute für die Geometrie und die mit ihrer Hülfe zu Stande kommende Naturwissenschaft, und Hume antwortet uns psychologisch, dass der Raum die Idee sei, welche von den wiederholten Empfindungen farbiger Punkte entstehe. Also ist der Raum, nach dessen Bedeutung für die Erkenntniss von Gegenständen wir fragen, die Copie der Impressionen, welche von Punkten, also von Dingen, herrühren müssen. Die Dinge sind also da, und es ist im Grunde überflüssig, nach den einfachen Mitteln zu forschen, denen sie zu verdanken seien. Sie sind unbezweifelt vorhanden. Der Skeptiker richtet seinen Zweifel anderswohin. So setzt sich die Unwissenschaftlichkeit des Ausgangs von Dingen auf die Analyse der Erkenntniss und ihrer Grundlagen fort. »

[3]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 43: « Dieser angebliche Ursprung der Erkenntniss ist aber nichts als *Vermuthung* von der Entstehung unseres Bewusstseins, unseres Empfindens und Nachdenkens. »

[4]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 44.

[5]) ib., S. 582. Dieser Einwand ist besonders gegen Sigwart gerichtet.

Empfindungen und Wahrnehmungen kommen,"[1]) denn nicht um Empfindungen handelt es sich in der Wissenschaft sondern um Erkenntnisquellen und Erkenntniswerte, um Fragen, über welche die Kinder- und Wildenpsychologie uns keinen Aufschluss geben kann. „Nur was eine sogenannte Erkenntnissquelle als solche für die Erklärung des Werthes der Erkenntniss leisten könne, darf mich interessiren," sagt Cohen „nicht der anthropologische Nebengedanke, woher sie komme und etwa entspringe. Denn wenn ich selbst den Ursprung feststellen könnte, so hätte ich doch nichts über die Art des Einflusses ausgemacht, den sie auf die Erkenntniss zu üben vermag."[2])

Vollständig kann aber trotz alledem die Erkenntnistheorie nicht der Psychologie entbehren. Damit sie die kulturellen, unwandelbaren Vorbedingungen aufdecke, deren Wert für die Gesamtleistungen der Kultur der Transscendentalphilosoph zu bestimmen habe, muss sie sich der psychologischen Analyse bedienen. „Sind doch die Erkenntnisse nicht chemische Stoffe," giebt Cohen zu „sondern psychische Gebilde und Vorgänge; wie sollte man daher bei ihrer Untersuchung der Mittel und Wege entrathen können, welche die Psychologie in ihren Unterscheidungen darbietet?"[3])

Man muss aber, um den Konflikt mit der sensualistischen Tendenz der Psychologie zu vermeiden, ihrer Analyse bestimmte Schranken setzen, die vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus auch ihre natürlichen, nie zu überschreitenden Grenzen ausmachen. Die „Psychologie", sagt Cohen „ist ihrer Methode, weil ihrem Interesse nach Entwicklungsgeschichte der Vorgänge des Bewusstseins. Demzufolge geht sie darauf aus, alle Gebilde des Bewusstseins auf elementare Vorgänge des Bewusstseins zurückzuführen und in diesen zu beschreiben. Diese elementaren Vorgänge sind jedoch nicht Elemente in einem den chemischen vergleichbaren Sinne: sind nicht sowohl Elemente des Bewusstseins als vielmehr vorzugsweise Elemente der Bewusstseins-Forschung und -Beschreibung. Daher hat die Psychologie auch in complicirteren Bewusstseins-Gebilden elementare Vorgänge anzuerkennen. Das Raumbewusstsein z. B. ist sicherlich complicirter als das der Lichtempfindung. Dennoch lässt sich in der Erkenntnisskritik nachweisen, dass das Raum-Bewusstsein in höherem

---

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 41 ff. Vergl. auch S. 17 ff.

[2]) ib., S. 13.

[3]) ib., S. 69.

Grade elementar sei, als die Licht-Empfindung. Solche elementare Vorgänge des Bewusstseins, welche die Psychologie auch auf höheren Stufen desselben anzuerkennen gedrängt werden kann, werden ihr von der Erkenntnisskritik als die Schranken, welche ihrem entwickelungsgeschichtlichen Interesse gesetzt sind, begreiflich gemacht. Und wie solche Schranken der genetischen Psychologie für das Erkenntniss-Bewusstsein bestehen, so bestehen sie auch für die Elemente und Grundlagen des ethischen Bewusstseins. Der Wille trägt nicht lediglich die Farbe des Gedankens, und ebensowenig lediglich den Instinkt der Begierde; sondern ist in einer Verbindung von ihrerseits unableitbaren Bestimmtheiten des Bewusstseins auszuzeichnen. Solche Bedingtheiten des Bewusstseins lassen sich auch für die Psychologie der Kunst als Schranken ihrer Entwickelungs-Probleme nachweisen." [1])

An diesen psychologisch unableitbaren „Bestimmtheiten des Bewusstseins", wie Raum, Wille, ästhetisches Gefühl u. a. m., ist die erkenntnistheoretische Sonde abzulegen. Wer sich freilich darauf versteifen wolle, dass die Erkenntnis eine psychische Thatsache sei und folglich die ganze Erkenntnistheorie in der Psychologie aufgehen müsse, der könne den Unterschied von Psychologie und Erkenntnistheorie nicht einsehen, und der wird auch gegen Kant den Vorwurf erheben, dass er in seinen erkenntniskritischen Untersuchungen eigentlich Psychologie getrieben.

„Mit ähnlichem Recht", bemerkt Cohen sehr zutreffend „könnte man das ganze Gebiet der Naturwissenschaften in die Psychologie mitaufnehmen, denn alle äussere Erfahrung ist am letzten Ende eine innerliche; und die Erforschung der gesetzmässigen Ordnung der Erscheinungen ist sonach eine Correctur der innern Erfahrung. Aber wenn irgendwo, so ist hier die Kantische Mahnung am Platze, dass man die Grenzen der Wissenschaften nicht verrücken solle." [2])

* * *

4.

Die transscendentale Untersuchung, welche die psychologische ersetzen soll, und welche sich zunächst der erkenntnistheoretischen Analyse des wissenschaftlichen Denkens zuwendet, „soll *in den Grundzügen des wissenschaftlichen Bewusstseins die Bausteine, die Hebel und*

---

[1]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 148.

[2]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 294.

Werthmesser der wissenschaftlichen Erfahrung nachweisen." Zu diesem Zwecke braucht sie aber nicht die psychischen Prozesse alles Denkens, samt dem Denken der Tiere, der Wilden, der Kinder und der Idioten zu analysieren. Ihr *Material ist in den Axiomen uud den allgemeinen Gesetzen der Wissenschaften niedergelegt,* und nur aus diesem Material können diejenigen Eigentümlichkeiten des wissenschaftlichen Bewusstseins erkannt werden, die ein absolut sicheres Wissen hervorgebracht haben. Die transscendentale Untersuchung soll darum diese Axiome und obersten Gesetze der Wissenschaft weder als Ergebnisse rein empirischer Beobachtung, noch als zufälliges Resultat psychischer Kompositionen, sondern „als die Grundsäulen in der Verfassung unseres wissenschaftlichen Bewusstseins"[1]) erkennen.

Das „notwendige Thun der Vernunft", wie Fichte sich ausdrückt, das muss erlauscht werden, um die Thatsache der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit ihrer Ergebnisse zu erklären, und das ist der eigentliche Sinn der apriorischen Erkenntnis, nach der Kant forschte. Obwohl Kant den Ausdruck „apriorische Erkenntnis" vielfach mit dem Ausdruck „allgemein gültige und streng notwendige Erkenntnis" identifiziert, ist bei Cohen die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit noch nicht das innere Kriterium der apriorischen Erkenntnis, sondern nur ein äusseres Wertzeichen derselben. Bei der blossen Thatsache der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit könne man nicht stehen bleiben, dann blieben ja die Fragen ungelöst: Woher nimmt die Vernunft solche allgemeingültige und notwendige Erkenntnis? Welche Erkenntnisse können allgemeingültig und notwendig sein? Aus welcher Eigentümlichkeit des wissenschaftlichen Bewusstseins sind sie zu erklären?[2])

Erst wenn wir feststellen, dass das Notwendige herstammt aus dem „Eigenen, das wir in die Dinge legen," erst wenn wir erfahren, dass die psychischen Einheiten, in welchen dieses „Eigene" besteht, nicht nur psychische Einheiten, sondern zugleich erkenntniskritische Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind, erst dann begreifen wir die Thatsache der allgemeingültigen und notwendigen Urteile als einen Ausfluss des „notwendigen Thuns der Vernunft." Wir müssen aber bei der Beurteilung dieses Hervorfliessens aus den erkenntniskritischen Grundlagen unseres wissenschaftlichen Bewusstseins den metaphysischen Fehler vermeiden,

---

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 198.

[2]) Vergl. H. C., Kants Th. d. Erf., S. 99.

dem fast alle Kantianer, namentlich aber Fichte und Fr. Alb. Lange verfallen sind. Diese stellen sich das Bewusstsein entweder als eine metaphysische Substanz, die mit gewissen Eigenschaften ausgestattet ist (Fichte), oder als eine „psycho-physische Organisation“ vor, deren Funktionen in dem notwendigen Thun der Vernunft zum Vorschein kommen (Lange).

In der Lange-Fichteschen Auffassung giebt es also noch gewisse metaphysische oder psycho-physiologische „Einheiten“, aus welchen erst die besonderen Vereinigungsweisen hervorgehen, mittels deren diese Einheiten das wissenschaftliche Material zu apriorischen Sätzen verarbeiten. Die Existenz solcher Einheiten ist aber nur eine Hypothese. Wir finden *in der Wissenschaft weder metaphysische noch psychische Wesenheiten sondern eben nur die besonderen Arten und Weisen der wissenschaftlichen Synthesen.* Diese Unterscheidung, welche Cohen zwischen Einheiten der Psyche (oder metaphysischen) und Vereinigungsweisen des wissenschaftlichen Bewusstseins macht, ist von grundlegender Wichtigkeit; sie soll mit einem Schlage dem berühmten Streit über das Angeborensein der apriorischen Elemente jede Bedeutung nehmen, weil die hinter der Vorstellung des Angeborenseins lauernde, unkritische Vorstellung eines Wesens, welchem die apriorischen Elemente angeboren sind, ausgeschlossen ist.[1])

Um nun den Sinn der transscendentalen Untersuchung rein zu erhalten, müsse man sich zunächst jeder metaphysischen Deutung entschlagen: Das Apriorische besteht für die Erfahrung einfach in denjenigen gesetzmässigen Erzeugnissen des Denkens, ohne welche die Erfahrung selbst unmöglich wäre; ebenso suchen wir für die Gesetzmässigkeit der moralischen Erkenntnis und des ästhetischen Gefallens keine Wurzeln und Fasern im „Geiste,“ sondern wir suchen nur aus den gegebenen notwendigen Bestandteilen der sittlichen und künstlerischen Schöpfungen das herauszukrystallisieren, was als das Gesetzmässige auf diesen Gebieten notwendig gedacht werden muss.[2]) Ein apriorisches Element der Erkenntnis wird also entdeckt, wenn sich durch transscendentale Analyse eine Thätigkeitsweise des Bewusstseins ergiebt, „von welcher das Erkennen schlechterdings nicht

---

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 255: »Nicht die Einheit, sondern die Vereinigung gilt als apriori. Daher kümmert uns gar nicht, ob angeboren oder nicht.»

[2]) Vergl. H. C., Kants Th. d. Erf., S 584.

ablassen könnte, ohne unsere wissenschaftliche Erfahrung zu zerstören." „Eine solche That des Geistes, eine solche Art des wissenschaftlichen Bewusstseins" ist demgemäss „als die allem Erkennen zu Grunde liegende, als die allgemeingültige und streng nothwendige Voraussetzung alles wissenschaftlichen Erkennens zu betrachten." [1]) Mit andern Worten: „Solche Elemente seien Elemente des erkennenden Bewusstseins, welche hinreichend und nothwendig sind, das Factum der Wissenschaft zu begründen und zu festigen. Die Bestimmtheit der apriorischen Elemente richtet sich also nach dieser ihrer Beziehung und Competenz für die durch sie zu begründenden Thatsachen der wissenschaftlichen Erkenntniss." [2])

Die transscendentale Kritik will die Erkenntnisart und den Erkenntniswert der wissenschaftlichen Methoden und Ergebnisse feststellen. Handelt es sich z. B. darum, ob eine bestimmte Erkenntnis aus der Anschauung hervorgeht oder aus dem Denken, ob sie theoretische Erkenntnis ist oder praktische, dann richten wir die Frage nach der Erkenntnisart. Anders ist es, wenn wir unser Interesse abstellen auf den Wert, welcher dieser bestimmten Erkenntnisart für das Zustandekommen der Wissenschaft zukommt. Wir untersuchen dann eben den Erkenntniswert; und ist auch noch die erste Untersuchung mit der psychologischen Analyse eng verknüpft, so ist doch die zweite frei von jedem Beigeschmack anthropologischer Zuthaten und rein erkenntnistheoretisch.

Der Erkenntniswert der apriorischen Elemente liegt nun in ihrer Leistung für Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst, und die Frage nach dem Erkenntniswert ist die Frage nach dieser Leistung.

Die Antwort umfasst die ganze Philosophie Cohens, sein System des transscendentalen Idealismus: Soll nun wirklich gezeigt werden, dass alles Kulturelle aus dem Bewusstsein der Menschheit und nur aus diesem stamme, so muss die transscendentale Methode darthun, dass sogar die *Gegenstände* der wissenschaftlichen Erfahrung, der moralischen Erkenntnis, des ästhetischen Geschmackes, die Objekte aller menschlichen Kultur in letzter Linie von den apriorischen

---

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 102.

[2]) ib., S. 77. Anschliessend heisst es weiter: «Findet man z. B, dass der Begriff des Systems für die Wissenschaft nothwendig, für dieselbe constitutiv sei, so wird es nothwendig sein, ein Element des Bewusstseins ausfindig zu machen, welches in seiner Allgemeinheit diesem Merkmal der Wissenschaft entspricht.»

Elementen des Bewusstseins erzeugt werden. Dieses ist die letzte Bedeutung des Transscendentalen, das „Correctiv“ zum blossen apriori. Psychische Vorgänge der inneren Erfahrung, wie z. B. Grössen, Körper, Kraft, kausale Beziehung, sittliches Gesetz u. s. w. werden durch die allgemeinen Gesetze objektiviert zu Gegenständen der Wissenschaft. So konstruiert die Anschauung diejenigen räumlichen Figuren, welche die wissenschaftliche Realität der Geometrie ausmachen, so erzeugt das Denken jene Realitäten, mit welchen der Mechaniker und Physiker operiert, so bestimmt das moralische Bewusstsein selbst das Gesetz, welchem das Reich der Sittlichkeit unterworfen ist, und genau so sind die Gegenstände des ästhetischen Gefallens in letzter Linie Produkte des ästhetischen Bewusstseins. Das Transscendentale wäre also dasjenige Subjektive, das sich in der Kultur als das eminent Objektive zeigt, und der Inhalt der Kultur, wenigstens seinen Grundlagen nach, ein Ausfluss der transscendentalen Formen des Bewusstseins. So sagt Cohen bei der Untersuchung des Raumes, dass es gar „keine höhere, gesichertere Objectivität“ gäbe „als die in der formalen Beschaffenheit der subjectiven Sinnlichkeit erkannte Apriorität der Anschauung. Mit ihr allein construirt der Geometer den Triangel, mit dem der Physiker die Natur ausmisst; von ihr lernen wir, „dass wir nur das apriori von den Dingen erkennen, was wir selbst in sie legen“. Nur dasjenige ist objectiv, was die apriorische Subjectivität „hervorbringt“, construirt.“ [1])

In dieser Bedeutung des Transscendentalen kommt der Idealismus zu voller Geltung. Man sieht klar: nicht das Bewusstsein richtet sich nach den Gegenständen, sondern die Gegenstände selbst, insofern sie Gegenstände der wissenschaftlichen Erfahrung, der moralischen Erkenntnis, des ästhetischen Gefallens sind, sind nichts anderes als Erzeugnisse „unseres“ Bewusstseins, d. h. des Bewusstseins derjenigen „Helden der Menschheit“, welche Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst geschaffen haben. [2])

Fassen wir jetzt die Gedanken Cohens über die Bedeutung des Transscendentalen kurz zusammen, so ergeben sich folgende drei einander ergänzende und fördernde Hauptgesichtspunkte:

---

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 170.

[2]) Vergl. H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 104.

1. Das Transscendentale ist das letzte, wenn auch komplizierte Element der psychischen Analyse, welches, wie z. B. Raum, Zeit, Kausalität u. s. w. nur durch sehr gewagte Deuteleien auf einfachere Elemente zurückgeführt werden könnte, und welches daher als metaphysisches apriori betrachtet werden muss.

2. Das Transscendentale ist der Quell, aus dem die bestimmte Erkenntnisrichtung oder Erkenntnisart hervorfliesst, welche die eigene Gesetzmässigkeit oder „Gesetzlichkeit", wie Cohen sich ausdrückt, in sich trägt.

3. Das Transscendentale ist das formale Element der Kulturgebiete, welches die Objekte der Kulturgebiete konstituiert und realisiert.

Die Aufgabe der Transscendentalphilosophie ist es also diese Realität erzeugenden Elemente des Bewusstseins mittels einer Analyse der Kulturgebiete rein zu erfassen und sie zu einem Systeme zu verbinden.

Zu der Grundlage des Systems, zur Transscendentalanalyse der Naturwissenschaft, Ethik und Aesthetik wenden wir uns in den beiden folgenden Kapiteln.

Zweites Kapitel.

Die transsccendentale Analyse der Naturwissenschaften.

1.

Das Kulturgebiet der Wissenschaft, in welchem sich das eigentliche Wissen vom Sein, im Unterschiede vom moralischen Erkennen des Sollens und vom ästhetischen Gefallen am Sein und am Sollen realisiert, ist das Gebiet der Erfahrung. Erfahrung darf hier nicht in dem Sinne einer *„experientia mater studiorum“* aufgefasst werden, Erfahrung ist vielmehr der „Gesammt-Ausdruck“ für alle Fakta und Methoden wissenschaftlicher Erkenntnis, Ethik und Aesthetik ausgeschlossen; und an diese Fakta und Methoden hat „die philosophische Frage“ nach der Möglichkeit apriorischer Erkenntnis zu ergehen. [1])

Die Erfahrungslehre zerfällt in die Untersuchung der theoretischen Naturlehre und der beschreibenden Naturgeschichte.

Die Naturlehre ist mathematische Naturwissenschaft im Sinne Newtons, und hauptsächlich auf ihrem Gebiete liegt das Problem der naturwissenschaftlichen Erkenntnis apriori. Wenn Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft die Mathematik losgetrennt von der Naturwissenschaft untersuchte, so sei dies nur aus Rücksicht auf die Exposition des Materials, nicht aber aus den sachlichen Zielen des Verfassers zu erklären. Mathematik ohne Naturwissenschaft transscendental zu analysieren, könnte nicht die Absicht der Kr. d. r. V. sein, deren letztes Ziel ja darin bestanden habe, die apriorischen Elemente der mathematischen Naturwissenschaft aufzudecken und ihre Bedeutung für das Zustandekommen der Erfahrung zu charakterisieren.

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 59.

Das eigentlichst apriorische Element der mathematischen Naturwissenschaften seien nun aber die von Kant aufgedeckten synthetischen Grundsätze, vor allem die Analogien der Erfahrung. [1]) Raum, Zeit und Kategorien haben nur insofern Bedeutung für die transscendentale Kritik, als sie den Aufbau dieser Grundsätze ermöglichen, welche ihrerseits wiederum die drei Bewegungsgesetze Newtons begründen.

Bemerkenswerterweise unterlässt es Cohen, die drei Bewegungsgesetze Newtons, auf welche jede Bewegung in der Natur zurückgeführt werden muss, wenn sie wissenschaftlich erklärt werden soll, den drei Analogien der Erfahrung Kants gegenüberzustellen. Wir schalten hier diese Gegenüberstellung ein um den Gedankengang zu beleuchten.

Grundgesetze Newtons.	**Analogien d. Erf. Kants.** [2])
1. (Gesetz der Trägheit): „Jeder Körper verharrt in seinem Zustand der Ruhe oder der gleichförmigen Bewegung in geradliniger Bahn, solange er nicht durch einwirkende Kräfte gezwungen wird, diesen Zustand zu ändern."	1. (Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz): „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert."
2. „Die Änderung der Bewegung ist der einwirkenden Kraft proportional und findet in der Richtung der Geraden statt, in welcher die Kraft einwirkt."	2. (Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität): „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung."
3. „Bei jeder Wirkung ist immer eine gleiche und eine entgegengesetzte Gegenwirkung vorhanden; oder: die Wirkungen, welche irgend zwei Körper aufeinander ausüben, sind immer gleich und entgegengesetzt."	3. (Grundsatz des Zugleichseins, nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft): „Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung."

Cohen konstatiert nun als gemeinsame Elemente: Zu 1, den Begriff der Beharrung; zu 2, das Verhältnis von Ursache und Wirkung;

---

[1]) H. C., Kants Begr. d. Äesth., S. 106: »Die synthetischen Grundsätze sind das eigentliche apriori.«

[2]) Nach der zweiten Auflage der Kr. d. r. V., welche Cohen stets der ersten vorzieht. (Wir bedienen uns der Edition Kehrbach.) S. 175, 180 u. 196.

zu 3, die Gemeinschaft oder Wechselwirkung; und so erweisen sich ihm *die Analogien der Erfahrung Kants als die formalen Grundlagen der Bewegungsgesetze Newtons,* welche durch jene erst ermöglicht werden. So muss z. B. als unbedingt geltend vorausgesetzt werden, dass die Veränderungen *überhaupt* nach dem Gesetz der Verknüpfung von Ursache und Wirkung geschehen, bevor wissenschaftlich ausgemacht werden könne *in welcher Weise* in der Mechanik die Wirkung auf eine Ursache erfolgt.

Sobald es sich nun ergiebt, dass die Analogien der Erfahrung synthetische Urteile apriori, d. h. solche Urteile sind, welche von der Erfahrung etwas aussagen, deren allgemeine und notwendige Geltung aber nicht aus der Erfahrung herstammt, so wäre die transscendentale Aufgabe in der Naturlehre durchgeführt. [1]) Durchgeführt desshalb, weil die Zurückführung aller Naturerscheinungen auf Bewegung das Ideal der Naturwissenschaft ist, weil die Bewegung den Grundgesetzen Newtons gehorcht und diese Grundsätze die transscendentalen Analogien der Erfahrung voraussetzen.

* * *

2.

Weil die von Kant aufgedeckten synthetischen Grundsätze es sind, welche den Wissenschaften apodiktische Geltung verschaffen, muss es nunmehr die Aufgabe der transscendentalen Untersuchung sein, alle apriorischen Elemente aufzudecken, welche in den Grundsätzen, besonders in den Analogien der Erfahrung wirksam sind.

In Verfolgung dieser Aufgabe beschreitet Cohen nicht den analytischen Weg von den Analogien hinab zu den Formen der

---

[1]) Unter synthetischen Urteilen versteht Cohen solche, welche von Gegenständen der Erfahrung ausgesagt werden. Jede Erfahrung setzt aber Anschauung voraus. Ein synthetisches Urteil ist also ein solches, das Anschauung voraussetzt, ein analytisches dagegen eines, dem kein Gegenstand der Anschauung entspricht. Cohen giebt selbst zu, dass seine Definition sich nicht mit dem Wortlaute derjenigen Kants vertrage, glaubt aber den Sinn und die Absicht der Definition Kants richtig getroffen zu haben. Cohens Definition lautet: »Synthetische Urteile sind solche, in welchen die synthetische Einheit der Apperception Subject und Prädicat zur objectiven Gültigkeit eines Gegenstandes der Erfahrung verknüpft.« Siehe H. C., Kants Th. d. Erf., S. 395/96 und vergl. H. C., Kants Begr. d. Ästh., S. 105.

Sinnlichkeit, sondern, der Einteilung der Kr. d. r. V. nachgehend, nimmt er den Weg aufwärts von den Formen zu den Analogien, indem er überall auf die Bedeutung der apriorischen Elemente für die Grundsätze, besonders für die Analogien hinweist, in welch letztere für ihn auch die Axiome der Anschauung und die Antizipationen der Wahrnehmung aufgehen.

Leider ist die Darstellungsweise Cohens, wie es schon seither seine Kritiker hervorgehoben, keineswegs systematisch und geraden Weges auf das Ziel gerichtet. In weiten Spiralen und unter zahlreichen polemischen, apologetischen und philosophiegeschichtlichen Abschweifungen bewegt sie sich voran, und erst nach Kenntnis und Überblick des Ganzen kann man die Wichtigkeit der einen und andern Einzelheit verstehen. Ohne uns nun auf die oft interessanten, eingeflochtenen Nebenerörterungen einzulassen, wollen wir den Hauptnerv der Erfahrungslehre im Folgenden charakterisieren.

Analisiert man irgend einen, einerlei welchen, der synthetischen Grundsätze Kants, so zeigt sich, dass derselbe die Synthese zweier Erkenntnisweisen, der Anschauung und des Denkens, bildet. Hierin also sind die Grundrichtungen des theoretischen Bewusstseins zu erblicken, deren Zusammenwirken erst die Erfahrung ausmacht, und mit dieser Einsicht hat sich Kant vollständig von der alten, den Erkenntniswert der Anschauung verkennenden Metaphysik losgesagt; von ihm ist die Anschauung als eine besondere, notwendige Erkenntnisrichtung des Bewusstseins erkannt worden, welche dem Denken vollkommen ebenwertig und gleichberechtigt ist.[1]) *Erzeugnisse der Anschauung sind Raum und Zeit,* und diese sind nicht als psychologische Einheiten, sondern als reine erkenntnistheoretische Bedingungen der Erfahrung aufzufassen.[2])

Die erkenntnistheoretische Leistung des Raumes besteht darin, dass er das Prinzip oder Mittel zur Ordnung der Empfindungen darbietet. „In dieser Ordnungs-Vorstellung", sagt Cohen „ist das wissenschaftliche Mittel gegeben, das Mannichfaltige, die Materie, den Empfindungs-Charakter der Anschauung, zur geometrischen Anschauung zu reinigen."[3]) Aus der reinen Anschauung des einen unendlichen Raumes gestaltet sich die ganze Fülle geometrischer Figuren, eine ganze Welt von Räumen, die nun wiederum ihr Ordnungsprinzip

---

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 167. Vergl. 173.
[2]) H. C., Kants Begr. d. Ethik, S. 156.
[3]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 158.

in der reinen Anschauungsform haben. Der Raum ist eine Grundbedingung aller naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Die Farben sind für die Physik nichts als räumliche Ätherschwingungen, d. h. in ihnen haben sie ihren objektiven Grund, und insofern die Farben, wie alle Empfindungen überhaupt, wissenschaftlich interessant sind, sind sie das nur dank den Raum- und Zeitgebilden, welche sie repräsentieren, sie haben eben ihre objektive Realität nur von Raum und Zeit. *Aus Raum und Zeit, den Formen der Sinnlichkeit, fliesst alle Räumlichkeit und Zeitlichkeit,* und sie erteilen aus sich den räumlichen und zeitlichen Dingen die von ihnen, den Formen, ausgehende Gesetzmässigkeit, welche in den Wissenschaften, der Geometrie, Arithmetik und Dynamik auftritt. [1]) Der Inhalt dieser Gesetzlichkeit könnte dürftig erscheinen, weil er nur in dem „Beisammen" und „Nacheinander" als den Ordnungsprinzipien und unüberschreitbaren Grenzen aller Naturerscheinungen besteht, und er wäre, alleinstehend, dürftig in der That. Kämen die Kategorien nicht hinzu, so könnten aus der vagen Anschauung des Beisammen und des Nacheinander keine bestimmten Raumgebilde, keine abgegrenzten Zeitgrössen hervorwachsen. Die eigenste Urthat der Anschauung und der Ausdruck der sie charakterisierenden Gesetzmässigkeit bleiben aber Beisammen und Nacheinander, als die Gesetze der Einordnung eben dieser aus dem Zusammenwirken von Anschauung und Denken hervorgehenden bestimmten und begrenzten Raumgebilde und Zeitgrössen.

Wie die Anschauung, so hat auch das Denken, entsprechend der von ihm dargestellten Bewusstseinsrichtung, eine es charakterisierende apriorische Gesetzmässigkeit der Synthese, welche, wie jede Synthese, eine Art und Weise der Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit im Bewusstsein ist und ihrerseits einen Beitrag zur Konstituierung der mathematischen Naturwissenschaft bedeutet; ganz so wie die Gesetzmässigkeit der Anschauung. Es wird ja in der Naturwissenschaft nicht nur mit Mathematik, sondern auch mit Logik operiert, und ihre Sätze sind Urteilsarten, Gebilde logischen Denkens.

Wie nun die sinnliche Erkenntnis durch die ihr zu Grunde liegenden apriorischen Formen charakterisiert ist, *so liegen auch den Urteilsarten apriorische Elemente zu Grunde, welche ihre Art und Weise der synthetischen Verknüpfung gesetzmässig charakterisieren. Es*

---

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 211.

sind die Kategorien : Quantität (darunter : Einheit, Vielheit, Allheit); Qualität (darunter: Realität, Negation, Limitation); Relation (darunter: Inhärenz und Subsistenz, Kausalität und Dependenz, Gemeinschaft oder Wechselwirkung); Modalität (darunter: Möglichkeit und Unmöglichkeit, Dasein und Nichtsein, Notwendigkeit und Zufälligkeit). Es sei keine Schrulle von Kant gewesen, die Kategorientafel aus den logischen Urteilen abzuleiten, denn das Ziel der Kategorienlehre ist es, die Rolle der Kategorien in der Naturwissenschaft festzustellen. Wie schon gesagt, besteht dieselbe darin, dass die Kategorien die logischen Urteilsarten charakterisieren, welche die Naturwissenschaft anwendet. Denn die Urteilsformen sind, wie Cohen sich ausdrückt, die „logischen Schablonen der synthetischen Grundsätze",[1]) und erst auf der Vereinigung von Kategorien und Anschauungsformen beruht die Möglichkeit mathematisch-naturwissenschaftlicher Erfahrung.

„Die Möglichkeit der Erfahrung", sagt Cohen „muss auf der Vereinigung des Sinnes und des Verstandes beruhen. Diese Vereinigung aber wird vollzogen an dem Ursprünglichen, das in beiden erkannt wird. Darum gilt es, dieses Ursprüngliche zu entdecken. In der Sinnlichkeit entdeckten wir die Raumesanschauung und die der Zeit, in welcher wir alle Vorstellungen als innere Veränderungen wahrnehmen; und was die Synthesis des Verstandes betrifft, so erkannten wir in den verschiedenen Formen des wissenschaftlichen Urteils die synthetischen Einheiten, welche, so viele ihrer sind, allem wissenschaftlichen Denken zu Grunde liegen, mittels welcher wir jegliche Synthesis vollziehen. Jene synthetischen Einheiten sind das Ursprüngliche in allen Formen des Denkens, in allen Synthesen des Verstandes." [2])

Die Kategorien, auf wie verschiedene Weise sie nun auch das Mannigfaltige der Anschauung zu Urteilsarten verknüpfen, haben dennoch einen, ihnen allen gemeinsamen Modus der apriorischen Synthese; dieser ist das Denken in seinem Gegensatz zum Anschauen. Es muss also auch ein apriorisches Element des Bewusstseins geben, aus dem dieser den Kategorien gemeinsame Modus fliesst, und ferner ist die Vereinigung von Anschauung und Denken wiederum eine synthetische That des Bewusstseins, welche in einer Eigentümlichkeit desselben ihren Grund haben muss. Dieser apriorische Grund, welcher

---

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 267.

[2]) ib., S. 351.

sowohl den gemeinsamen Modus der Kategorien als die kategorialsinnliche Synthese erzeugt, ist bei Cohen die „transscendentale Apperception". Er drückt das in folgenden Sätzen aus: „Wie der Raum die Form für die äussere, die Zeit für die innere Anschauung ist, so ist *die transscendentale Apperception erstlich die Form für die Kategorieen, und sodann für diese und die Anschauungsformen zugleich, oder für die Einheit beider Arten von Bedingungen.* Das Selbstbewusstsein ist die allgemeine transscendentale Bedingung, unter welcher wir die reinen Verstandeshandlungen an dem Mannichfaltigen der Anschauuug vollziehen. Daher wird das Selbstbewusstsein dem persönlich Individuellen enthoben und als das „allgemeine Selbstbewusstsein" bezeichnet. Die synthetische Apperception ist die Form, welche in allen einzelnen Arten der in den Kategorieen gedachten Einheiten das Gemeinsame bezeichnet und ausmacht. Die transscendentale Einheit der Apperception vereinigt das Mannichfaltige als Begriff zum Object. Und die objective Einheit des Selbstbewusstseins besteht in der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen unter der Kategorie." [1]) Sie besteht also in keiner individuellen psycho-physiologischen Organisation, sondern in einer Thätigkeitsweise des wissenschaftlichen Bewusstseins.

Anschauungsformen und Kategorien reichen noch nicht vollständig hin, die Gegenstände der wissenschaftlichen Erfahrung zu erzeugen, und das wissenschaftliche Bewusstsein bedarf, um zu ihnen zu gelangen, ausser der Mathematik und der Logik, auch der Metaphysik. Begriffe wie Kontinuität, Beharrlichkeit und andere sind weder mathematische Gebilde der Anschauung noch logische des Denkens, sondern sie sind metaphysische Gebilde, eine Synthese der Anschauung und des Denkens, welche wieder eine neue Art transscendentaler Einheit des Bewusstseins bedeuten. Diese Art bestehe nach Kantischer Terminologie im Schematisieren: „Das Schema ist nicht nur eine metaphysische Eigenthümlichkeit, sondern ein transscendentaler Vorteil von grösstem und wichtigstem Einfluss." [2]) *„Durch die Schematisirung erst reift den Kategorieen ihre Bedeutung." Erst „mittels dieser wird der Begriff vom Gegenstande überhaupt zum Begriff eines bestimmten Gegenstandes der Erfahrung".* [3]) So kann die Substanz nicht als solche, nicht als Kategorie, sondern nur in dem

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 325.
[2]) ib., S. 384.
[3]) ib., S. 387.

ihr entsprechenden Schema, in dem der Beharrlichkeit, Gegenstand der Erfahrung werden.[1])

Von besonderer Bedeutung ist nun für Cohen das Schema der Kontinuität, welches der Kategorie der Realität entspricht; und in der Darlegung dieser Bedeutung hat sich Cohen bewussterweise am weitesten von Kant entfernt und ist, indem er einige Andeutungen Kants benützt, zu einer selbständigen Theorie gelangt. Man glaube aber nicht, dass er das Schema der Kontinuität verwertet, um die transscendentale Grundlage der modernen Entwickelungslehre zu demonstrieren. Eigentlich läge das nahe, denn sie beruht auf diesem Begriffe. Cohen ist aber kein Freund der Entwickelungstheorie. Den Begriff der Kontinuität braucht er vielmehr als Grundlage der Infinitesimalmethode und diese wieder, um *mit dem Begriff des Unendlichkleinen die Empfinndug zu begründen.*

Trotz der Abneigung gegen jeden Sensualismus kann Cohen es nicht verneinen, dass die Empfindungen dem Bewusstsein grosse und unersetzliche Dienste thun. Sie dienen nämlich der „Objektivierung"[2]), und eine Erscheinung wird nur dann Objekt des Bewusstseins, wenn sie sich in Empfindungen einkleidet. Darum muss es für diese irgend einen transscendentalen Ort geben, und in der Entdeckung dieses transscendentalen Orts, welche Cohen gemacht zu haben glaubt, erblickt er zugleich die Möglichkeit einer endgültigen Begründung des kritischen Idealismus.[3]) Dabei ist er sich des Einflusses der mathematisch philosophischen Arbeiten des 17. und 18. Jahrhunderts, namentlich Leibnizens, bewusst.

In Folgendem fassen wir den wesentlichen Inhalt der Cohenschen Abhandlung *„Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte"*[4]) zusammen:

Die Empfindung ist keine ausgedehnte, keine extensive sondern eine intensive Grösse, und ihr Anwachsen besteht in der Steigerung der Intensität. Die Methode, mittels welcher die Intensität mathematisch behandelt werden kann, ist die infinitesimale und deren Grundlage der Begriff des Unendlichkleinen. In der mathematischen Naturwissenschaft kann also die Empfindung nur als das Unendlich-

---

[1]) Vergl. H. C., Kants Th. d. Erf., S. 387/8.
[2]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 158 u. Th. d. Erf., S. 489 f.
[3]) Vergl. H. C., Kants Th. d. Erf., S. 38.
[4]) Bei Ferd. Dümmler, Berlin, 1883.

kleine behandelt werden, und weil die Transscendentalphilosophie nur den Gegenständen der Wissenschaft Realität zuschreibt, so folgt daraus mit Notwendigkeit, dass die Realität der Empfindung nur in der Realität des intensiv Unendlichkleinen bestehen kann. Mit dem Moment des Unendlichkleinen ist auch der Begriff der Kraft eng verbunden, weil ja auch diese eine intensive Grösse darstellt, und weil das Infinitesimale das philosophische Gesetz der Stetigkeit voraussetzt, so ist der wissenschaftliche Grundbegriff der Mechanik, die Kraft, ebenso wie die Empfindung, an eine philosophische Voraussetzung gebunden, welche ihren Grund in den apriorischen Schemen der reinen Vernunft hat.

Soviel über den Inhalt der Abhandlung über die Infinitesimallehre.

Eine weitere Konsequenz der Kontinuität durch das Gesetz der Stetigkeit ist das Prinzip der Beharrung, dessen Wert für die Wissenschaft wir bei den Bewegungsgesetzen Newtons erwähnten.

Die höchste und letzte Vereinigung, die von Formen, Kategorien und Schemata, sind die Grundsätze.

Zu diesen ist es nur noch ein Schritt, aber dieser ist der bedeutendste in der ganzen Erfahrungslehre, denn durch die Grundsätze, welche, wie wir schon wissen, auch die Newtonschen Bewegungsgesetze bedingen, werden endlich *die realen Dinge konstituiert:*[1]) An den Dingen der wissenschaftlichen Erfahrung bekundet sich nicht nur ein Nebeneinander sondern auch ein Zusammenhalten von Empfindungen, als eine Wechselwirkung zwischen den Teilen. Wechselwirkung, Gemeinschaft ebenso wie Kausalität werden aber nur durch die entsprechenden, (oben angeführten) Analogien der Erfahrung realisiert.

Es finden überhaupt alle Kategorien und nicht minder die Schemata und die Formen der Sinnlichkeit in den Grundsätzen erst ihre Realisation.

So wird der Raum erst durch das Axiom der Anschauung, den Grundsatz der Extensität, realisiert, der da lautet: „Alle Anschauungen sind extensive Grössen.“[2]) Sogar die der Kategorie der Modalität entsprechenden synthetischen Grundsätze, die „Postulate

[1]) Für die Lehre von der Bedeutung der Grundsätze vergl. hauptsächlich H. C., Kants Th. d. Erf., S. 452, 455, 465, 467—72.

[2]) Vergl. H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 106/107.

des empirischen Denkens," welche bei Kant nur das Verhältnis des denkenden Subjekts zu den Dingen darstellen sollen, erscheinen bei Cohen als Träger und Spender von Realität. Namentlich das Postulat der Wirklichkeit (es lautet: „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt ist wirklich") hat die Empfindung „so weit es angeht" „in ihrer Eigenthümlichkeit als Bewusstseinsart zu rechtfertigen," [1]) durch welche der Vorgang der Wahrnehmung so dargestellt wird, als käme die Empfindung als Wirkung eines äusseren Reizes zu Stande. Cohen gelangt so zu dem Resultat, dass „das Postulat allein den Inhalt der Empfindung zum wirklichen Gegenstande der Erfahrung verwirklicht." [2])

Auch die Grundsätze haben ihren gemeinsamen Ursprung in der transscendentalen Einheit des Bewusstseins.

* * *

3.

Die transscendentale Untersuchung des Kulturgebietes der Naturwissenschaft hat also ergeben, dass die Bedingungen der Möglichkeit desselben in den apriorischen Formen der Sinnlichkeit, in den Kategorien des Verstandes, in den Schemen und in den Grundsätzen beruhen, welche alle in der transscendentalen Einheit des Bewusstseins ihren Abschluss finden.

Wir haben bisher alle diese Elemente nur von dem Gesichtspunkt ihrer Leistungsfähigkeit für die Wissenschaft betrachtet. Woher aber kommt ihnen ihre hohe Leistungsfähigkeit? Die Antwort auf diese Frage haben wir schon im ersten Kapitel berührt. Sie liegt in dem Gedanken, dass die apriorischen Elemente die Erfahrung deshalb ermöglichen und sogar konstituieren, weil sie ursprüngliche Gebilde des wissenschaftlichen Bewusstseins, weil sie metaphysisch und vor jeder Erfahrung sind.

Sehen wir uns den Gedankengang dieser Erklärung näher an:

Der apriorische Ursprung der konstitutiven Elemente der Erfahrung wird zunächst damit begründet, dass diese Auffassungsweise allein im Stande sei die Wissenschaft auf eine sichere Basis des notwendigen Wissens zu stellen. „Opposition gegen den Apriorismus," sagt Cohen „hat den Skepticismus zur Consequenz. Der Glaube an

---

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 489.

[2]) ib., S. 489.

den Geltungswerth der Wissenschaft beruht daher auf der Hypothese eigenthümlicher Elemente und Charaktere des erkennenden, des geistigen Bewusstseins, in denen die Wissenschaft selbst ihre Grundlage und Gewähr hat. Die Wissenschaft wäre von Ohngefähr, wenn es in den Combinationen der Wahrnehmungen und ihrer Willkür läge, dass sie sich in ihr zusammenfinden; wenn sie nicht in Grundlagen des Bewusstseins wurzelte, die wir als die der Analyse unzugänglichen Arten und Bestimmtheiten des Bewusstseins nachweisen können.“ [1])

Sodann liegt die Begründung des apriorischen Standpunktes in dem Nachweis, dass der Sensualismus nicht im Stande sei, den Ursprung der in Betracht kommenden Gebilde aus der Empfindung abzuleiten.

Der Sensualismus *versucht* zu zeigen, dass die Raumvorstellung sich aus mehreren Empfindungsarten zusammensetzt, weil sie die Gesichts-, Tast- und Bewegungsempfindung voraussetzt. Hume will sogar die Raumvorstellung einzig und allein aus den Gesichtsempfindungen ableiten; die Humeschen Ansichten giebt Cohen folgendermassen wieder: „Aus farbigen Punkten, die das Auge sieht, wird die Raumidee. Doch nein! die Wiederholung der farbigen Punkte, die das Auge sieht, ist die Raumidee. Sie ist nichts Anderes als die Wahrnehmung, als der Eindruck; nur im numerus unterschieden; es bedarf keiner abgestuften Uebergänge. Je häufiger dieselben Gänge, die Eindrücke auf einander folgen, und allmählich in ihnen die gefärbten Punkte ihre Farben wechseln, desto mehr abstrahiren wir von den Farben, und gelangen so zu einem abstracten Begriffe, welcher sich nur auf die Ordnung der Punkte bezieht. Wir brauchen keine eigene Quelle, um diesen Begriff aus derselben abzuleiten: die „Erfahrung“ lässt ihn voll und ganz entstehen. Die Erfahrung — das ist die langathmige Reihe der Wahrnehmungen.“ [2])

Dieser Ansicht gegenüber macht Cohen auf den methodischen Fehler, der allen solchen Ableitungen zu Grunde liege, aufmerksam: „Wenn der Zoolog“, sagt er „eine Art aus der andern durch Uebergänge entstehen lässt, so erklären die Uebergänge die neue Form. Wenn aber der Sensualist sagt, dass sich die Eindrücke vervielfältigen, und dass sich aus der Wiederholung des Eindrucks der Aufeinanderfolge der Begriff des Auseinandererfolgens irrthümlich bilde — sind

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 76.
[2]) ib., S. 94.

diese Vervielfältigungen und Wiederholungen Uebergänge zu nennen? Der Zoolog erklärt die neue Art nicht aus der blossen Wiederholung der alten Form, sondern aus einer allmählichen Abartung; diese bildet den Uebergang und die neue Form. Die Wiederholung als solche ist keine Ableitung. Denn es bleibt beim letzten Gliede so dunkel, wie es beim ersten war: wie kommen wir dazu, das zeitlich Folgende als ein ursächlich Erfolgendes zu denken? Wo ist der Uebergang vom Einen zum Andern? Aus noch so vielen Einen kann niemals ein Anderes werden, wenn nicht im ersten Einen schon der Keim des Andern lag. Den soll man zeigen." [1]) „Die Gesichts-Empfindung allein ergiebt den Raum keineswegs: es muss die Tast-Empfindung mitwirken. Die Tast-Empfindung andererseits ergiebt allein den Raum ebensowenig: es muss die Gesichts-Empfindung mitwirken. Und endlich genügen beide Arten von Empfindungen vereinigt noch nicht zur Erklärung des Raumes: es müssen Muskel-Empfindungen hinzukommen, die für sich wiederum ebenso unzureichend wären, den Raum zu ergeben. Die Vereinigung dieser Arten von Empfindungen dagegen soll die Entstehung des Raumes erklären." [2]) „Gerade also dadurch, dass wir den entwickelungsgeschichtlichen Gesichtspunkt gelten lassen, erkennen wir, dass der Raum in den Empfindungen nicht enthalten sei, sondern einen complicirten Vorgang des Bewusstseins darstellt, den wir als Vorstellung von der Empfindung zu unterscheiden demgemäss veranlasst werden." [3]) „Wenn in jenen drei Empfindungs-Arten, aber in keiner derselben allein die Bedingungen für die Raum-Vorstellung ermittelt sind, so tritt eben mit dem Raum ein neuer Inhalt des Bewusstseins auf, der demgemäss als ursprünglich anzuerkennen ist, wie sehr immer elementarere Vorgänge des Bewusstseins diese neue Ursprünglichkeit vorbereiten müssen. Daran ist also kein Jota zu ändern: *der Raum ist als ein neuer Inhalt des Bewusstseins von der empiristischen Richtung eingeräumt; also ist er ursprünglich.*" [4])

Dieser Standpunkt der Ursprünglichkeit schliesst keineswegs aus, dass die apriorischen Elemente zeitlich auf die bestimmten Empfindungen folgen. Ihrem Wesen nach sind sie aber grundsätzlich von den Empfindungen verschieden, denn sie sind etwas ganz Neues, in

---

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 93.
[2]) ib., S. 203.
[3]) ib., S. 204.
[4]) ib., S. 204.

der Empfindung vorher nicht Vorhandenes. Auf dieser Thatsache beruht die Fähigkeit von Raum und Zeit, „Stufen in dem Prozess der Objectivirung innerer Empfindungen zu äussern und inneren Dingen“ zu sein.[1])

Dasselbe gilt von den Kategorien: „Wie Raum und Zeit nicht in den Empfindungen an sich liegen, sondern an den Empfindungen erst zu Erscheinungen verarbeitet werden, so sind auch die Formen der Verknüpfung in allen Urtheilen „ursprünglich erzeugte Begriffe“, apriorische Formen des Denkens.“[2])

„Nimmermehr ist erwiesen, dass in der Sinneswahrnehmung selbst, oder in den Eindrücken, welche etwaige Dinge auf uns machen, diejenige Art der Verknüpfung selbst gegeben sei, welche wir die ursächliche nennen. Schon von schottischer Seite ist für diesen Gedanken geltend gemacht worden, dass wir nicht jede Aufeinanderfolge von Wahrnehmungen als ein causales Erfolgen ausgeben. Wenn daher der Skeptiker eigentlich nicht mehr sagt: als der Begriff der Causalität liege schon in der Succession, sei die Succession, so macht er schlechtweg eine *petitio principii;* denn eben darum handelt es sich, zu erklären, wie wir zu Newtons Begriff der Ursache kommen, darauf aber weiss der Sensualist nur zu sagen: *in time* oder *by custom.*“[3])

So erweist „die metaphysische Deduction der Kategorieen die ursprüngliche Belehnung der Erfahrung mit denselben als apriorischen Formen, insofern auf diesen die Möglichkeit der unbeschränkte Allgemeinheit und strenge Nothwendigkeit aussagenden Erfahrungsurtheile beruht.“[4])

Wie schon hervorgehoben, sind aber *alle diese apriorischen Elemente nicht Formen im Sinne ewiger Eigenschaften irgend welcher transscendenten Dinge, sondern sie sind Methoden der Synthese, Methoden, deren sich das wissenschaftliche Bewusstsein bedient,* um das Mannigfaltige der Erscheinungen auf die eine oder die andere Weise zu verknüpfen. Auf diese Auffassung von Kants apriorischen Formen legt Cohen das grösste Gewicht, und bei jeder Gelegenheit wiederholt er sie. „Vereinigungen“, sagt er „sind nicht psychologische Stammformen; Vereinigungen sind Thaten, nicht Triebe, „ursprünglich erzeugte Begriffe“, nicht angeborne „Anlagen“. Die Vereinigungen bezeichnen die Aufgabe und Leistung der Kategorieen in

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 84.
[2]) ib., S. 265.
[3]) ib., S. 265.
[4]) ib., S. 290.

transsccendentaler Bedeutung für die Einheit der Erfahrung, nicht aber die Einheiten etwa als Zellen in der Organisation des Geistes.“ [1]) „Wirklich sind sie nicht als „Eigenschaften unseres Organismus“, sondern als Formen der gegebenen Erfahrung, mit deren Aufhebung die „Möglichkeit der Erfahrung“, die „mögliche Erfahrung“ aufgehoben würde. Darin steckt der Grund von Langes Irrthum, dass er die Apriorität in die „psychisch-physische Organisation des Menschen“ setzt, und nicht die Möglichkeit der Erfahrung als Springpunkt der transscendentalen Untersuchung erkennt.“ [2])

* * *

4.

Die erste philosophische Konsequenz der Aprioritätslehre Cohens, welch letztere sogar die Empfindung als Erzeugnis formaler Elemente des reinen Verstandes darstellt, ist es, dass alle Gegenstände der wissenschaftlichen Erfahrung Erzeugnisse des erkennenden Subjekts, dass sie transscendental ideal sind.

„Die Synthesis erzeugt die Gegenstände, indem sie sie denkt“ [3]), sagt Cohen, und ferner: „Wenn die Gegenstände als Fälle von Bewegungsgesetzen gedacht werden, so ist es unverweigerlich sie in idealen Vereinigungen zu denken; denn Kräfte als Einzelwesen vorzustellen, ist schlechthin Mythologie.“ [4]) Daher ist auch der Bewegungskörper „ein Idealgebild des Bewusstseins“ [5]), und es wird besonders betont, „dass die Grundsätze den Gegenstand constituiren; dass die Grundsätze nicht nur allgemeine wissenschaftliche Mittel sind, den Gegenstand zu erzeugen und zu verbürgen, sondern dass sie zugleich Seiten desselben darstellen, dass sie die Zugänge eröffnen, von denen aus man zu der Sphinx des Gegenstands gelangen kann. In der That sind ja doch die Gegenstände nicht etwa nur Grössen, auch nicht nur Analogieen, geschweige eine derselben, sondern was Gegenstand sein will, muss zunächst sowol extensive als intensive Grösse sein, sodann aber auch als ein *modus* der Substanz als Wirkung wie als Ursache, also als ein Glied coexistenter Gemeinschaft sich nachweisen lassen.“ [6])

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 252.
[2]) ib., S. 410.
[3]) ib., S. 285.
[4]) ib., S. 438.
[5]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 111—112.
[6]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 473.

Auf die Frage, worin nach dem Lehrbegriffe der transscendentalen Kritik nun die Solidität des Naturobjektes, des Gegenstandes der Erfahrung, bestehe, hat Cohen die Antwort: „in den synthetischen Grundsätzen“, und er fährt fort: „Der physikalische Körper muss vorerst gemäss den Grundsätzen der extensiven Grösse als ein Gegenstand der Anschauung bestimmt werden, um als eine messbare Grösse objectivirbar zu werden. Sodann aber muss er in dem Denkmittel des unendlich Kleinen als eine absolute Einheit gegründet werden, um, nicht bloss für die Vergleichung mit einem für diese angenommenen Maassstabe, sondern für die Erzeugung des „Fundamentes der Grösse“, wie Euler sagt, als ein Reales objectivirt zu werden: diese Leistung liegt dem Grundsatze der intensiven Grösse ob. Damit sind die Vorbereitungen erschöpft, welche der physikalische Körper von Seiten des Grössenbegriffs zu gewärtigen hat. Aber die Grösse ist nur das Skelett des physikalischen Körpers; die Muskulatur, von der seine Beweglichkeit abhängt, muss durch die Grundsätze der Bewegung erfüllt werden. Auf der Grundlage der Substanz wird er durch die Causalität als Kraft, und endlich als Inbegriff gegen einander wirkender und demzufolge mit einander verbundener Theile bestimmt und dadurch als Object constituirt.“ [1])

Die Gedankenreihe, welche wir hier aus zerstreuten Teilen der Cohenschen Werke aufführen, gipfelt in dem folgenden, den transscendentalen Idealismus ausdrücklichst einsetzenden Ausspruch: „*Die physikalischen Körper sind buchstäblich nicht Stoffe, sondern Formen.*“ [2])

Sind aber die Gegenstände Formen, so sind sie, ebenso wie diese, transscendental ideal und, nach Cohens Grundformel: Das Subjektive ist zugleich objektiv, als notwendige Folge transscendentaler Idealität, empirisch real. Denn *der Grundbegriff des apriori vollzieht die Objektivierung des Bewusstseins, wie die Subjektivierung der Dinge,* weil das Objekt, ebenso wie das Subjekt, das in der Wissenschaft objektiv gewordene Bewusstsein ist,[3])

Obwohl die angeblich selbstverständliche Objektivität der Natur nur in den Hebeln des Bewusstseins, in den Begriffen Realität, Substanz und Dasein besteht, so wird der Forscher, der „diese gewichtigsten Prädicate der Natur als die seinem Geiste eigenen Hebel

---

[1]) H. C., Kants Begr. d. Aesthetik, S. 109.
[2]) ib., S. 110.
[3]) ib., S. 106.

erkennt", doch „darüber an der Sicherheit seiner Erkenntniss und an der Objectivität ihres Inhalts nicht irre werden, sofern er in das transscendentale Geleise mit einzutreten gelernt hat: „dass wir nämlich von den Dingen nur das apriori erkennen, was wir selbst in sie legen." [1])

Schon die Sinnlichkeit bewährt sich objektiv: „Denn dass unsere Sinnlichkeit subjectiv sei, daraus schliessen wir nicht: also gälte sie nicht objectiv. Die Sinnlichkeit hat transscendentale Geltung erlangt. Sie ist als die erste Erkenntnissquelle gewürdigt und demgemäss sind ihre Producte als objective Erkenntnissarten beglaubigt." [2]) Und ebenso heisst es von den Kategorien: „*Synthetische Nothwendigkeit ist und giebt Objectivität.* Sollen den subjectiven Wahrnehmungen objective Verhätnisse entsprechen, so müssen in einer synthetischen Einheit, welche als solche nothwendig ist, dieselben gegründet sein." [3])

Den reinen Subjektivisten wird entgegnet, dass die Existenz unseres Ich uns nicht sicherer sein dürfe, als die der Aussendinge, denn *das Ich ist ebenso gut wie alle andern Dinge der Erfahrung Erzeugnis der apriorischen Gebilde des Bewusstseins.* [4])

Die synthetischen Grundsätze sind die wahren Erzeuger der wissenschaftlich-objektiven Natur, und sie „tragen deutlich dieses Doppelgesicht des Subjectiv-Objectiven, welches allen transscendentalen Principien eigen ist. Denn sie sind im Grunde nichts anderes, als was die objectiven Grundlagen der Wissenschaft, was die mechanischen Principien als Voraussetzung der Construction und Rechnung besagen. Sie offenbaren jene Voraussetzungen der Mechanik als in Bestimmtheiten des Bewusstseins wurzelnd." [5]) „Objective Realität hat die Natur als Inbegriff der Gesetze",[6]) und „so wahr die Grundsätze sind", heisst es in der Ethik „so wahr sind die Gegenstände. *Die Realität der Grundsätze besagt die Realität der Gegenstände.*" [7])

Sowie wir also mit Cohen die Wissenschaft als Kulturgebiet real setzen — und wir müssen es, um nicht der Skepsis zu verfallen —

---

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 501.
[2]) ib., S. 176.
[3]) ib., S. 450.
[4]) ib., S. 491–492.
[5]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 107.
[6]) ib., S. 274.
[7]) H. C., Kants Begr. d. Ethik, S. 27.

so setzen wir nach seiner Ansicht zugleich real: das in der Wissenschaft objektivierte Bewusstsein; und indem dieses nun lediglich in seinen idealen apriorischen Thätigkeitsweisen besteht, sind diese notwendigerweise real.

Erweisen sich nun die physikalischen Körper vom Standpunkte des transscendentalen Idealismus als Formen und nicht als Stoffe, so gewährt ihnen dieser selbe transscendentale Idealismus, indem er zugleich seinen ihm immanenten empirischen Realismus hervorkehrt, doch die Möglichkeit, wenn auch nicht in buchstäblichem, so doch in genügend realem Sinne als Stoffe zu erscheinen. Freilich ist ihnen das nicht als eigens physikalische Körper gewährt, wohl aber als chemische, geologische, kosmologische, gegen welche wir ein Bedürfnis haben „den Körper als Inbegriff von Stoffen, nicht nur als Inbegriff von Bewegungeu zu denken;“ ist ja *im Begriff des Unendlichkleinen auch dem Stoff ein transscendentaler „Urgrund“ gegeben.*[1])

Trotz des ihm immanenten empirischen Realismus muss aber der transscendentale Idealismus dabei bleiben, dass die Natur nicht das Prius ist, sondern dass sie erst vom Bewusstsein erzeugt wird, eine Durchführung, welche Kant gewiss verdammen würde, wie er sie ja auch bei Fichte verdammte. Was jedoch Cohen als Kantianer von Fichte so wesentlich unterscheidet, ist die heftige Ablehnung aller Konstruktion und Vergewaltigung der empirischen Naturerscheinungen mittels der Erzeugnisse des Bewusstseins und die Betonung der Souveränität der Wissenschaft. *Cohen gestattet der Transscendentalphilosophie nur die Grundprinzipien, nicht aber die einzelnen Sätze der Wissenschaften als vom Bewusstsein produziert und ermöglicht nachzuweisen:* Der Raum als Form der Sinnlichkeit begründet nur die Möglichkeit geometrischer Sätze überhaupt, „welche Formulirung jedoch die Axiome finden müssen, das ist in der Form nicht entwickelt; in dieser Entwickelung des Inhalts der Form ist die geometrische Forschung souverän.“ [2]) Ebenso heisst es in Bezug auf die Kategorien: „Es ist keineswegs die Aufgabe der Kategorie, die Anwendung auf Erfahrungsgegenstände „vollständig“ in sich zu enthalten, sondern nur die Anwendbarkeit. In den Kategorieen haben wir nur die Formen der Verknüpfung „überhaupt“. Welche dieser Formen im Zusammenhange des realen Erkennens auf die einzelnen Erscheinungen angewendet werden müsse, das ist der Kategorie nicht

---

1) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 112.

2) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 233/4.

anzusehen, das ist in dem Geltungswerthe der Kategorie nicht ausgeprägt. Eine solche, den Einzelinhalt der Erfahrung absorbirende Bedeutung hat die Apriorität der Kategorie so wenig wie die der Anschauungsformen.“ [1])

Diese Beschränkung der Apriorität oder „Censur“ der Kritik, wie Cohen sich ausdrückt, soll aber der Transscendentalphilosophie nicht zum Schaden gereichen, er erblickt im Gegenteil gerade hierin einen besonderen Vorzug seines Systems: „indem die Kritik dem Inhalte der Erfahrung gegenüber sich reservirt verhält,“ sagt er „indem sie zu ihrer Bildungs-Voraussetzung macht, dass die Philosophie als solche die besonderen Gesetze und den besonderen Inhalt der Erfahrung nicht erzeuge und nicht bestimme, indem die Kritik das Factum der Wissenschaft voraussetzt, auf dessen Wirklichkeit sich bezieht, von dessen Annahme ausgeht: so gewinnt sie dadurch auch eine *positive Bedeutung für den Werth und Gehalt der Erfahrung.*“ [2])

* * *

5.

Kant spricht in der Kritik der reinen Vernunft den Gedanken aus, die Vernunft errichte zwar durch Verstandesbegriffe sichere Grundsätze, sie errichte sie aber nicht direkt aus Begriffen, sondern erst aus Beziehungen dieser Begriffe auf etwas „ganz Zufälliges, nämlich die mögliche Erfahrung“, [3]) und dieses Zufällige in der Erkenntnis entstammt nach Kant der Empfindung, welche nach seiner Meinung nichts Apriorisches hat. So wird am Ende der ganze Untergrund der Erfahrung dem apriorischen Erkennen entrückt, und hiervon leitet Kant für die Vernunft die Möglichkeit ab, nicht alles vom Standpunkt der Kausalität betrachten zu müssen, sondern den Zweckmässigkeitsbegriff als regulative Idee neben andern Regulativen einführen zu dürfen.

Cohen, der, wie wir sahen, für die Empfindung eine apriorische Grundlage entdeckt hat, kann natürlich die kantische Deutung der Zufälligkeit in der Erfahrung und die darauf beruhende Begründung der Zweckmässigkeit nicht zulassen. Da aber auch er sehr daran interessiert ist, der Zweckmässigkeit, welche für ihn, wie wir später

---

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 248.

[2]) ib., S. 577.

[3]) Vergl. bei Cohen: Kants Th. d. Erf., S. 499.

sehen werden, das „eigentliche Ding an sich" ist, der Kausalität gegenüber wenigstens eine ebenbürtige Stellung zu sichern, so ist er gezwungen, die „Zufälligkeit der möglichen Erfahrung" auf andere Momente zu übertragen. Eines dieser Momente und das wichtigste von allen ist die Unfähigkeit der theoretischen Naturlehre, die Naturorganismen mit den mathematisch-mechanischen Erkenntnismitteln zu erklären.

Die Naturorganismen sind „Naturformen" und ihnen gegenüber erweist sich die Newtonsche Wissenschaft ohnmächtig.

„Der Mathematik", sagt Cohen „ist alle Natur insgesammt wie im Einzelnen ausschliesslich nur Bewegungsquantum. Daher ist ihre Competenz beschränkt auf dieses nothwendige und methodisch primäre Interesse. Die Naturformen sind aber nicht nur Bewegungs-Complexe; und für das Interesse, das die Naturformen als solche erwecken, hat die Mechanik kein Organ, keine Mittel, keinen Gesichtspunkt, kein Kriterium. Sobald die Naturform mechanisch gedacht wird, ist sie nicht mehr Naturform, sondern höchstens Bewegungsform. Mithin giebt der mechanische Grundsatz, die synthetische Einheit keinen systematischen Begriff der Natur. *Es ist eine systematische Einheit nothwendig, welche das Interesse der Naturbeschreibung befriedigt,* für welches der mathematischen Naturwissenschaft sogar das Wort fehlt." [1])

Die Naturlehre findet ihre Grenze an der beschreibenden Naturgeschichte, die es hauptsächlich mit den Organismen zu thun hat. Wenn sogar die einzelnen Glieder des Organismus „als wären sie nur Theile oder selbständige Objecte, nach der Nothwendigkeit der Causalität erforscht und bestimmt sind, so bleibt ihre Vereinigung zum Ganzen und zur Einheit des Individuums, ihre zweckhafte Verbindung zum Organismus nichtsdestoweniger zufällig." [2])

Bei dieser Grenze der exakten Wissenschaften macht aber die menschliche Vernunft nicht Halt. Eben weil sich ihr daselbst „der Abgrund der Zufälligkeit" aufthut, verlässt sie das Gebiet der Wissenschaften, überschreitet den Abgrund und gründet jenseits von demselben ein neues Reich des Wissens, das Reich der Organismen oder Individuen, ein neues Reich, welches sie mit neuen Mitteln bebaut. *„Um der sonst unentrinnbaren Zufälligkeit zu steuern," schafft die Vernunft ein neues Prinzip, dem nichts hypothetisches anhaftet, und*

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 511.
[2]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 121.

das mit absoluter Notwendigkeit auftritt. Dieses Prinzip ist die formale Zweckmässigkeit. Der organisierte Körper „ist der Naturzweck," und er trennt das Gebiet der materiellen Bewegungsgesetze von dem der formalen Zwecke.[1])

Die Zweckmässigkeit, mit welcher die Vernunft das Reich der Erfahrung verlässt, ist *kein konstitutives Prinzip, keine Kategorie, sondern eine „Idee", ein Gesichtspunkt, der zum „heuristischen" Prinzip wird, wo die mechanische Kausalität nicht ausreicht.* Ihre Eigentümlichkeit ist es, dass sie die Aufgabe, welche sie sich stellt, nicht lösen kann, denn das Problem der Organismen, der Individuen wird immer ungelöst bleiben,[2]) dass sie aber, indem die Kompliziertheit der organischen Naturformen einem unerschöpflichen Quell von Aufgaben gleicht, das Gebiet der Forschung für die exakte Wissenschaft vorbereitet und dieser die immer neuen Aufgaben vorführt. Diese Zweckmässigkeit ist nicht im Sinne eines immanent wirkenden Zweckes zu verstehen, und als heuristisches Prinzip verträgt sie sich nicht nur mit der Kausalität, sondern mehr als das; der Kausalität und somit „in letzter Instanz" den Grundsätzen weist der Naturzweck die Lösung der in ihm verborgenen Aufgabeu zu.[3])

Die „Idee" der Zweckmässigkeit bildet, wie wir sahen, den Uebergang aus dem Reich der kausal bedingten Körper in das Gebiet der unbedingt waltenden Ideen, den Uebergang von den determinierten Phänomenen zum „Noumenon", wo die Kausalität keine Anwendung mehr findet.

Dieses Reich, welches von dem Kulturgebiet der Erfahrung durch den „Abgrund der Zufälligkeit" abgegrenzt ist, dieses Reich des „Noumenon", stützt sich hauptsächlich auf die Kulturgebiete der Sittlichkeit und der Schönheit.

---

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 560. Vergl. auch Aesth., S. 114 u. a.
[2]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 121 u. 124.
[3]) Ib., S. 126. Vergl. Th. d. Erf., S. 565.

Drittes Kapitel.

Die transscendentale Analyse der Ethik und der Aesthetik.

1.

Einer der wichtigsten Gedanken der Cohenschen Transscendentalphilosophie, mit dem man sich vor allem vertraut machen muss, will man ihren Standpunkt verstehen, ist der, dass das räumlich-zeitliche kausalbedingte Dasein nicht die einzige Realität ist, die in den menschlichen Kulturgebieten anzutreffen ist.

Das räumlich-zeitliche, kausalbedingte Dasein ist das Erzeugnis der theoretischen Vernunft, welche doch nur *eine* Richtung des Bewusstseins ist, eben diejenige, welche dahin abzielt, ihre Erzeugnisse in Form räumlich-zeitlicher kausalbedingter Realität darzustellen. Sie realisiert nur *ihr* „Interesse“, nicht aber das Ganze des menschlichen Bewusstseins.

Daneben giebt es andere Interessen des Bewusstseins, welche durch die mechanische Naturwissenschaft nicht befriedigt werden können.

Schon die Naturbeschreibung unterscheidet sich von der theoretischen Naturwissenschaft; sie bedient sich anderer „Hebel“ des Bewusstseins als jene, sie produziert andere Gebilde, bekundet ein anderes Interesse an ihren Objekten. Wie wir schon sahen, ist die Zweckmässigkeit einer dieser neuen „Hebel“ des Bewusstseins, deren die Naturbeschreibung bedarf, und als ein solcher ist sie ihrer Realität ebenso sicher als die Kausalität der ihrigen. Im organisierten Individuum ist das Verhältnis des Ganzen zu den Teilen und das der Teile zu dem Ganzen nicht nur der Kausalität und Wechselwirkung unterworfen, sondern es ist auch ausserdem ein zweckmässiges oder ein unzweckmässiges.

Doch ist die Realität der Zweckmässigkeit oder Unzweckmässigkeit nicht die gleiche und steckt nicht in den Dingen, wie die Realität von Raum und Zeit, Kategorien, Schemen und Grundsätzen, welche „Seiten des Dinges“ sind, aus welchen das Ding besteht. Die Realität der Zweckmässigkeit ist vielmehr eine heuristische, das heisst eine solche, an deren Hand die konstitutive Realität jener Formen erforscht wird.

Ähnlich verhält es sich mit aller Realität, welche die Grundlage der Sittlichkeit ausmacht. Diese ist von anderen als theoretischen Interessen beherrscht; sie will nicht feststellen, was *ist*, sondern, was sein *soll*. Die Realität dieser Interessen, *die Realität des Sollens zu ermitteln, sie als das eigenste Produkt des Bewusstseins zu erkennen, ist die Aufgabe der Transscendentalphilosophie auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Ethik.*

Zunächst muss die Eigentümlichkeit des sittlichen Objekts ins Auge gefasst werden: Sein Hauptunterschied von den Objekten des theoretischen Bewusstseins ist der, dass diese in den Naturwissenschaften so gegeben sind, als existierten sie unabhängig von dem Menschen, während die sittlichen Objekte menschliche Handlungen sind, also etwas, was die Existenz des Menschen als notwendige Bedingung voraussetzt. Die sittlichen sind also Objekte „zweiter Hand“ und erst durch den Menschen hervorgebracht. Rechtsverhältnisse, Politik, Wirtschaft und Verkehr sind ohne ihn undenkbar. Die sittliche Erkenntnis ist somit nicht lediglich eine Erkenntnis vom Sein, sondern zum mindesten eine Erkenntnis dessen, „was nicht früher ist, als es vom Menschen gemacht wird.“ [1])

In der Thatsache, dass der Mensch sich zwischen unpersönliches, sittliches Bewusstsein und sittliches Objekt hineinschiebt, liegt die Schwierigkeit, die transscendentalen Elemente der Sittlichkeit rein von aller anthropologischen Beimischung darzustellen. Man kann einen reinen Faktor des Denkens in dieser Wissenschaft und an dem Objekt derselben nicht so einfach rekognoszieren wie in der Naturwissenschaft. Darum muss auch die transscendentale Untersuchung hier besonders auf der Hut sein, um nicht in die anthropologische Vorstellungsweise zu verfallen.

Die der theoretischen analoge Hauptfrage „ob und welche Bedingungen vorhanden sind, in welchen die Evidenz der sittlichen

[1]) Cohens Einleitung zu Langes G. d. M., S. LII.

Urtheile ihren transscendentalen Ursprung hat", [1]) muss selbstverständlich auf Grund der Transscendentalanalyse derjenigen Gesetze beantwortet werden, die das Kulturgebiet der Sittlichkeit beherrschen; geradeso wie die transscendentale Frage in der Naturlehre auf Grund der Analyse der mathematischen und naturwissenschaftlichen Gesetze beantwortet wurde. Es wurde ja die reine Anschauung nur darum als apriori erkannt, weil es eine Wissenschaft der Mathematik giebt, die sich aus feststehenden Sätzen aufbaut, und die synthetischen Grundsätze wurden darum als das oberste, eigentliche apriori des theoretischen Bewusstseins erfasst, weil es Naturgesetze giebt, deren synthetischer und apriorischer Charakter aus ihnen hervorgeht.

Giebt es aber solche wissenschaftliche Gesetze auch für das Gebiet der Sittlichkeit? *Eine feststehende wissenschaftliche Ethik in der Art der mathematischen Naturwissenschaft giebt es nicht.* Eine solche schaffen zu wollen, um „das Leben und Weben der Gemüther zu beschreiben und in die gleissenden Formeln von Gesetzen zu kleiden", könne keine Aufgabe der transscendentalen Ethik sein; diese ist vielmehr bestrebt „die apriorischen Bestimmungen des praktischen Vernunftgebrauchs festzusetzen." [2])

Es gilt nach dem Gesagten für die transscendentale Begründung der Ethik nicht nur die apriorischen Elemente zu suchen, welche ihre Gesetze ermöglichen, sondern *zu allererst müssen die Gesetze selbst entdeckt werden.* Somit erwächst der praktischen Philosophie eine Aufgabe, welche der theoretischen erspart blieb. Auf dem Gebiete der Naturwissenschaft hatte der Transscendentalphilosoph bei der Aufstellung allgemeingültiger und notwendiger Gesetze nicht mitzureden, nahm vielmehr das gegebene Faktum solcher Gesetze hin; hier aber, auf dem Gebiete der Sittlichkeit, wo die Gesetze erst entdeckt werden müssen, darf der Philosoph sich in den wissenschaftlichen Streit einmischen und diejenigen Hypothesen abweisen, welche der gestellten Aufgabe nicht entsprechen können.

Da muss nun nach Cohen zuerst die naturwissenschaftliche Richtung in der Ethik abgewiesen werden; in *Spinoza,* welcher die menschliche Praxis wie Linien und Flächen behandeln wollte, hatte diese Richtung ihren Höhepunkt. Solcher Auffassungsweise liegen zwei Irrtümer zu Grunde: nämlich der, dass der Mensch nur als

---

[1]) H. C., Kants Begründung der Ethik (1877), S. 133.

[2]) ib., S. 121.

Naturwesen und nicht auch als vernünftiges, Ziele setzendes angesehen wird, und der, dass man ihn als psychologischen Gesetzen unterworfenes Einzelwesen auffasst, anstatt ihn zur Menschheit in Beziehung zu setzen.

Cohen macht dagegen geltend, dass „der Mensch als Object der Ethik nicht nur nicht Naturwesen, sondern überhaupt nicht Einzelwesen, also von vornherein ein Abstractum ist, dessen Concretion die Gesammtheit, die Gemeinschaft der Menschen bildet," die sich in der menschlichen Geschichte manifestiert. *„Es bleibt also nichts anderes übrig, als dass die Ethik ihren Blick auf das Getriebe und Gewirre der Geschichte richtet: ob sich in ihm ein Faktor des Denkens, ein Princip der Weltgeschichte entdecken lasse."* [1])

Nimmt man nun aber die Geschichte der Menscheit als Ausgangspunkt der transscendentalen Analyse des praktischsen Vernunftgebrauchs, so läuft man Gefahr, die Ethik auf Religion zu basieren, denn geschichtlich sind die ethischen Gedanken und Gesetze ein Erzeugnis der Religion. [2]) Diese Thatsache könnte dazu verleiten, die transscendentalen Elemente des sittlichen Bewusstseins aus der Religion, wo sie zeitlich zuerst auftauchten, abzuleiten, wie diejenigen des theoretischen Vernunftgebrauchs aus der Naturwissenschaft, wo sie zuerst auftraten. Auch Kant verfiel diesem Irrtum, vermengte die Ethik mit der Religion. Es geschah aus Pietät für die geschichtlich gewordenen Religionsformen, eine Pietät, welche, an sich edel und anerkennenswert, in wissenschaftlichen Dingen eher schaden als nützen kann. Die Pietät vor dem Historischen bildet für die Freiheit der wissenschaftlichen Ethik eine Gefahr, „insofern sie zu confessioneller Enge und dadurch zum Religionsfanatismus führen kann.... Jede Absonderung eines literarischen Dokuments und einer geschichtlichen Persönlichkeit von dem allgemeinen Interesse der Weltliteratur und dem allgemeinen Gesetz der Weltgeschichte ist Mythologie, und führt fast unvermeidlich zu befangener Auffassung fremder Religionsquellen, damit aber zu Hass und Scheelsucht." [3])

Sind die ethischen Erscheinungen solche, die zu allererst vom Menschen hervorgebracht werden müssen, so muss die ihnen zu Grunde liegende Gesetzmässigkeit eine vom Menschen selbst ausgehende sein. *Das Sittengesetz setzt nicht nur den Menschen voraus, es setzt den*

---

[1]) Cohens Einleitung zu Langes G. d. M., S. LII.

[2]) ib., S. LVI.

[3]) ib., S. LVII.

Menschen als Gesetzgeber voraus. Deshalb kann es weder Naturgesetz noch Gesetz eines Gottes sein. „Der Geltungswerth des Sittengesetzes ist dadurch bedingt, dass der irrende, sündige Menschengeist selbst es zu erschaffen und vor der letzten Instanz der Menschenvernunft zu verantworten habe.“ [1])

In dieser Erkenntnis liegt das Neue, das Kant auf dem Gebiete der Ethik geschaffen hat. „Diese Mündigkeit und Selbständigkeit, welche der Ethik hierdurch als einer Erkenntnissweise zugesprochen wurde, bedeutete eine doppelte Unabhängigkeitserklärung: erstlich von dem Materialismus des *l'homme machine* und was mit ihm zusammenhängt. Die Ethik, als reine Erkenntniss ist nicht Anthropologie und zoologische Psychologie, und auch nicht Moralstatistik, wenngleich man freilich aus allen jenen Erhebungen viel Wichtiges und Nöthiges für die *bête noire* des Menschen zu lernen hat. Zweitens aber wurde die Ethik als Wissenschaft principiell und methodisch damit losgesprochen von der geistigen Unfreiheit gegenüber Religion und Theologie.“ [2])

Ein weiterer, streng zu vermeidender Fehler in der wissenschaftlichen Ethik besteht darin, dass man das ethische Gesetz in irgend einem materiell bestimmten Zwecke erblickt, der alles Sollen zu beherrschen hätte und aus den Prinzipien des anzustrebenden Guten und des zu vermeidenden Bösen bestünde. *Der Begriff des Guten und Bösen kann nicht dem Moralgesetze zu Grunde gelegt werden, sondern muss vielmehr erst aus diesem hervorgehen.* [3])

Die Zugrundelegung von Gut und Böse, wie die irgend einer materiellen Bestimmung des Sollens bedeutet in letzter Linie die eudämonistische Zugrundelegung des Gefühls der Lust und Unlust. [4]) Dieses sei gleichbedeutend mit der empirischen Begründung der Moral [5]) und könne uns keineswegs zu wissenschaftlicher Gewissheit führen. Das Kriterium, welches der Eudämonismus zu seinem Prinzip macht, entspreche eben seinem „Mangel an Einsicht, an Interesse für die Gewissheit.“ „Das Subjectivste des Subjectiven“, sagt Cohen „der Reactionslaut vorübergehender Reize, die den

---

[1]) Cohens Einleitung zu Langes G. d. M., S. LIV.
[2]) ib., S. LIV.
[3]) H. C., Kants Begr. d. Ethik, S. 168.
[4]) ib., S. 170.
[5]) ib., S. 171.

Organismus durchziehen, der Ausdruck eines momentanen unbestimmbaren Behagens, das jedoch nicht einmal als Vorbote künftigen Ungemachs zuverlässig ist, ein Gradmesser individuellsten Befindens, der gar nicht als Werthmesser einer organischen Nutzbarkeit der vitalen Regungen gebraucht werden kann! Ein solches wissenschaftliches Unding wird zum Princip der Ethik gemacht! . . . . Die empirische Begründung der Moral im Lustgefühl schliesst die Begründung eines Sittengesetzes aus. Das Lustgefühl lässt nur Privatmaximen zu, die allenfalls auch als technische Vorschriften gelten können, aber nicht als Gesetze ausgegeben werden dürfen. Jene Nothwendigkeit des Geschehens, jene Gesetzmässigkeit des Wollens, jenes unbeschränkte und unbedingte Sollen, das wir suchen, das wir in dem Begriffe des reinen Willens enthalten denken — ist weit entfernt von jener materialen Lustbestimmung, in welcher der Eudämonismus den Hebel mehr als den constanten Factor des Sittlichen zu illustriren pflegt. Eine noumenale Bedeutnng des Sollens giebt es für solche Lust-Individuen nicht.“ [1])

Daher können auch die sogenannten „höheren Güter,“ die dianoëtischen Tugenden des Aristoteles, nicht zum Prinzip der Ethik gemacht werden, denn „auch wo die Denkseligkeit zum Princip gemacht wird, ist ein materiales, und damit ein Princip der Selbstliebe aufgestellt.“ [2]) Überhaupt gilt für Cohen der allgemeine Satz Kants: „Alle materialen praktischen Principien sind als solche, insgesammt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit.“ [3])

Weil nun die Gesetze des Sollens apriori entdeckt werden müssen, so müssen sie nicht nur unabhängig von jedem materialen Bestimmungsgrund, sondern „schlechterdings unabhängig von aller Erfahrung“ entdeckt werden. „Mögen immerhin,“ sagt Cohen „die Menschen der Erfahrung einander lieben, weil es ihnen ein Schöpfer in die Seele geblasen, oder weil sie einander zwar hassen, sich selbst aber ein Jeder im Grunde seines Wesens liebt; mögen sie einander wohlthun. weil im Leide des Andern ein Jeder sich selbst angesprochen fühlt; — wir mögen den Tiefsinn solcher Entzifferungen der Zeichensprache des Gemüthes bewundern, oder dieselben als wohlfeile Halbwahrheiten einseitiger Menschenkunde taxiren; mag selbst anerkannt werden, dass solche Zergliederungen unserer sittlichen Vorstellungen

---

[1]) H. C., Kants Begr. d. Eth., S. 172.
[2]) ib., S. 177.
[3]) ib., S. 176.

und Geschehnisse ihren Nutzen haben für die Aufklärung der moralischen Urteile, ja sogar in eingeschränkter Weise für die Auffassung der Geschichte. Nennen wir indessen solche Betrachtungen und Untersuchungen Psychologie oder Anthropologie; nur nicht — Ethik.“ [1])

Wenn wir aber bei der Entdeckung des moralischen Gesetzes jede Erfahrung ausschliessen, an welchem Materiale, an welchem Sein sollen wir das Gesetz des praktischen Vernunftgebrauches entdecken? Es bleibt nur ein einziges Sein übrig, eben das Sein des Sollens selbst. *Die Ethik muss zeigen, was das Sollen ist, und sie hat damit „nicht minder ein Seiendes zu ihrer Aufgabe, als jeder andere Zweig der transscendentalen Untersuchung:* das Seiende des Sollens hat sie festzustellen.... Nur darin aber ist sie von der Erfahrungslehre verschieden, dass diese die Bedingungen des Seins in dem Dasein belegt, in demselben aufsucht: das Sein des Sollens hingegen liegt nicht im Dasein. Sie sucht mithin die Bedingungen eines solchen Seins zu ermitteln, welches kein Dasein hat.“ [2]) Dieses Sein hat deshalb kein Dasein, weil das moralische Gesetz, welches den praktischen Vernunftgebrauch, „das, wie es den Anschein hat, menschliche Wollen,“ [3]) regeln soll, auf erst hervorzubringende Gegenstände und Erscheinungen gerichtet ist, welche noch nicht wirklich sind, sondern erst wirklich gemacht werden müssen. Dieses eben ist der Unterschied von Wollen und Wahrnehmen.

Allerdings muss nun das Wollen, insofern ihm Vorstellungen hervorzubringender Gegenstände zukommen, als zu jeder Zeit mit dem Erkennen verbunden aufgefasst werden, denn die Vorstellung eines hervorzubringenden Gegenstandes ist von der erkenntnistheoretischen Kategorie der Kausalität nicht loszumachen. Diese Kausalität wird aber „als ein dem Wollen zugehöriges Vermögen“ dem Gedachten Dasein zu erschaffen, es wirklich zu machen, aufgefasst. [4]) Die Objektivität des Sittlichen besteht also nicht in einem schon Vorhandenem, sondern in dem Hervorzubringenden. [5]) „Das Sittliche,“ sagt Cohen „ist als eine Realität solcher Art zu denken, dass es bestehen müsste, dass sein Sein sein müsste, auch wenn es kein Dasein gäbe, für das es gälte. Wenn alle Realität der Erfahrung,

---

[1]) H. C., Kants Begr. d. Eth., S. 123.
[2]) ib., S. 118.
[3]) ib., S. 120.
[4]) ib., S. 119.
[5]) ib., S. 150.

wenn alles sinnliche Dasein vernichtet wäre: die Grenzen desselbigen im Noumenon würden und müssten bleiben. Wenn alle Natur zerginge, die Idee der Freiheit bliebe. Wenn alle Erfahrung abbräche: die ethische Realität *soll* bleiben.“ [1]) So muss der Inhalt des Sittengesetzes, weil von keiner Erfahrung, von keinen Dasein bestimmt, ein rein formaler sein. Das apriori der Ethik besteht eben nur darin, dass wir die Gesetzmässigkeit einer allgemeinen Gesetzgebung denken, [2]) und diese allgemeine Gesetzgebung und nur sie allein ist der formale Bestimmungsgrund des reinen Wollens. *Das Sollen liegt demnach „in der blossen Form einer allgemeinen Gesetzgebung, welche unabhängig gänzlich von Gegenständen, die gewollt werden, wie von deren Verhältnissen zu Lust und Unlust fühlenden Subjecten, abgelöst von allen Reizungen der Selbstliebe, an und durch sich selbst nothwendiger Bestimmungsgrund des Wollens ist.“* [3]) „Das Gesetz selbst ist der Inhalt, zu dem verpflichtet wird; Bedingungen, auf die es eingeschränkt würde, giebt es nicht.“ [4]) Die Formel für dieses „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ wird dadurch gewonnen, dass man diese „blosse Form einer allgemeinen Gesetzgebung“ in einen Imperativ verwandelt, der mit Kant folgendermassen lauten muss: „handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“

Da das formale Sittengesetz die menschlichen Handlungen regeln, folglich den letzten Zweck derselben angeben soll, da aber andrerseits, dieser Zweck keinen materialen, ausserhalb der reinen Form einer allgemeinen Gesetzgebung liegenden Inhalt haben kann, so folgt daraus, dass diese *reine Form sich selbst Zweck* sein muss. Diese Form ist nichts als die praktische Vernunft selbst. Ihre ethische Realität kommt in dem Begriff der „vernünftigen Natur“ zum Vorschein, welche im Unterschied von der Natur der Erfahrung, die nur Sachen umfasst, die Person zu ihrem Inhalte hat. *Das Dasein der Person, als eines vernünftigen Wesens, ist somit der Selbstzweck der praktischen Vernunft.* [5])

Nun ist uns die vernünftige Person nur als menschliche Person gegeben, und zwar nicht als zoologische Species oder Art, sondern

[1]) H. C., Kants Begr. d. Eth., S. 140.
[2]) ib., S. 187.
[3]) ib., S. 186.
[4]) ib., S. 192.
[5]) ib., S. 195.

als vernunftbegabtes Wesen, das unter dem Gebote der Sittlichkeit steht. Die menschliche Person, als ideales Gebilde der praktischen Vernunft, ist kein Naturding sondern eine Idee, und zwar die Idee der Menschheit. *Somit entsteht „aus dem „formalen“ Sittengesetz die Idee der Menschheit als gegeben durch . . . dasjenige Dasein, welches von dem allgemeinen Gesetze als Zweck an sich selbst gewollt wird.“* [1])

Kleidet man auch diese neue Konsequenz des reinen Sittengesetzes in die Form eines Inperativs, so erhält man eine neue Formulierung derselben, die bei Kant folgendermassen lautet: „handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchst.“ Das formale Sittengesetz findet somit schon dadurch, dass es seinen Gehalt aus sich selbst expliziert, einen konkreten Bestimmungsgrund in der Idee der Menschheit, „als eines Zweckes an sich selbst.“

Die Menschheit ist aber nicht nur Bestimmungsgrund des Gesetzes, sondern auch der Urheber desselben, weil ja die praktische Vernunft nichts als eine bestimmte Richtung des Bewusstseins der Menschheit ist. *Aus diesem Zusammenfallen des moralischen Gesetzes, seines Zweckes und seines Urhebers in der Idee der Menschheit ergiebt sich der Grundbegriff aller Sittlichkeit, das Prinzip der Autonomie.* Die autonome, vernünftige Person, welche sich selbst als den Grund, den Urheber und den absoluten Zweck des Sittengesetzes kennt, bildet in Gemeinschaft mit anderen autonomen Personen ein neues Reich der Kultur, ein Reich der Selbstzwecke, und es hat sich uns somit die Form der allgemeinen Gesetzgebung, von der wir ausgegangen sind, als *die Gemeinschaft autonomer Wesen* erwiesen, die zum Inhalte ihrer Handlungen die Autonomie der Zwecke hat. Diese Gemeinschaft autonomer, vernünftiger Wesen, die „jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel“ gedacht werden müssen, ist das gesuchte Gesetz auf dem Gebiete der Sittlichkeit. „Das sittliche Selbstbewusstsein,“ sagt Cohen „geht erst hervor aus dem Gedanken einer Gemeinschaft von Gesetzen. Wie das Sittliche nicht in dem Gefühl des Subjects wurzelt, sondern in einem objectiven Gesetze gegründet sein muss, so zeigt sich nunmehr, dass dieses Gesetz in der That auf dem Gedanken der Gemeinschaft beruht, in demselben allein

---

[1]) H. C., Kants Begr. d. Eth., S. 195.

Sinn hat. *Die Gemeinschaft autonomer Wesen also ist, kurz gefasst, der Inhalt des formalen Sittengesetzes.*" [1])

Den Inhalt dieses formalen Sittengesetzes definiert Cohen weiter dahin, dass „die Menschen Eines Volkes oder Staates untereinander und ganz genau ebenso auch die verschiedenen Völker und Staaten mit einander in ihrem Verkehre, den sie alle ja schlechterdings als Menschen führen, nur nach der Idee oder Aufgabe der Menschheit verfahren dürfen: jede Person, also auch die Person, welche jede andere Nation darstellt, „niemals blos als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck" zu gebrauchen. Das ist der drohend reale, der empfindlich genaue Sinn und Inhalt des angeblich formalen kategorischen Imperativs." [2])

* * *

2.

Nachdem das Grundgesetz der Ethik entdeckt ist, kann man zu der transscendentalen Analyse nach seinen apriorischen Elementen schreiten, welchen es Sicherheit und Realität verdankt. Bemerken wir zunächst, dass das sittliche Gesetz nicht aus Grundsätzen des wissenschaftlichen Bewusstseins sondern aus einer Idee des praktischen Bewusstseins abgeleitet werden muss. Diese Idee muss allen konstitutiven Elementen des moralischen Gesetzes zu Grunde liegen. Als solche konstitutive Bestandteile haben wir die Begriffe: Autonomie, Menschheit, Selbstzweck erkannt, und so muss, der transscendentale Quell, aus dem sie hervorfliessen, eine Idee sein, die in allen diesen Begriffen zum Vorschein kommt. Eine solche Idee ist die der *Freiheit: In der Freiheitsidee werden jene drei konstitutiven Elemente des Sittengesetzes vereinigt und in ihr finden sie ihre erkenntniskritische Begründung.* [3]) Daher besteht die Begründung der wissenschaftlichen Ethik in der „Darlegung der Freiheit als einer regulativen Maxime." [4])

Die Idee der Freiheit muss aber nicht so verstanden werden, als ob sie die Aufhebung der Kausalität bedeute. Diese falsche Auffassung rüht daher, dass man das moralische Bewusstsein, als Willen

[1]) H. C., Kants Begr. d. Eth., S. 199.
[2]) H. C., Kants Begr. d. Aesthetik, S. 426.
[3]) H. C., Kants Begr. d. Eth., S. 201.
[4]) ib., S. 112.

im psychologischen Sinne auffasst, als ein Seelenvermögen, das die Schranken der Kausalität durchbrechen könne. Cohen leugnet die Existenz solcher Seelenvermögen. „Nach unserer Auffassung", sagt er „giebt es kein Seelenvermögen des Willens; sondern lediglich einen Gattungsnamen einer durch die Beziehung auf den Gegenstand als einen hervorzubringenden ausgezeichneten Gruppe von Vorstellungen, der Willens-Vorstellungen, die sich vollends durch die Unterscheidung vom Begehren jenseits der unmittelbaren psychologischen Distinction stellt. *Nicht einem Seelenvermögen würde mithin Freiheit zugestanden, sondern nur einer Gruppe von Vorstellungen, einer Zusammenfassung, welche, als solche, den Namen der praktischen Vernunft trägt.*"[1])

Die Freiheitsidee gehört, wie jede Idee, in das Reich der Noumena, d. h., solcher Gebilde des Bewusstseins, die eine Ergänzung bieten sollen zu der kausal-bedingten, aber am Ende bei der Zufälligkeit anstossenden Erfahrung. Als Ergänzung, als Hinzudenken des Unbedingten zum Bedingten, bedeuten diese Noumena keineswegs die Aufhebung der Erfahrung; und die Freiheit, als Ding an sich, bedeutet wohl die Unabhängigkeit von der Kategorie der Kausalität, nicht aber die Aufhebung des Kausalgesetzes.[2])

Cohen sagt: „Wie das Ding an sich nur die Bedeutung hat, oberhalb der Realität, welche das Gesetz besagt, Erkenntnisswerthe zu postuliren, den Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit durch unbedingtes Sein zu decken, so auch kann das freie Noumenon keinen andern Sinn haben, als: den in der endlosen Naturbedingtheit der menschlichen Handlungen gähnenden Abgrund jener intelligibeln Zufälligkeit zu übersteigen."[3]) „Man sage nicht: dem Noumenon bleibt Freiheit zulässig; sondern: Freiheit ist eine der Auslegungen des transscendentalen Bedürfnisses, welchem im Allgemeinen das Noumenon entspricht. Da die Unterscheidung einmal gemacht ist, so ist es verständlich zu sagen, dem bereits proclamirten Noumenon könne auch der transscendentale Rest, welcher bei dem causalen Regress der menschlichen Handlungen sich fühlbar macht, zugewiesen werden. Aber im Grunde genommen, ist jeder solcher Rest für sich der Anlass zur Aufstellung eines ihm entsprechenden Noumenon."[4])

---

[1]) H. C., Kants Begr. d. Eth., S. 205.
[2]) ib., S. 207.
[3]) ib., S. 108.
[4]) ib., S. 108.

Die Freiheit hat, wie jedes Ding an sich, ihre Gesetzmässigkeit, aber diese ist völlig von der kausalen verschieden. Besteht die letztere in der Feststellung der Folge von Ursache und Wirkung, so bethätigt sich die erstere in der „regulativen Anordnung der Begebenheiten.“ [1]) Freiheit und Naturgesetz sind somit disparate Begriffe, die sich wohl verbinden lassen. [2]) Ihr erkenntnistheoretischer Geltungswert, als transscendentale Grundlage der Autonomie, der Menschheitsidee und des Selbstzweckes, lässt die kausale Bedingtheit des Menschen, als Phänomen, d. h. als Naturwesen, in voller Kraft. Bei dem Begriff der Autonomie handelt es sich nicht mehr um „die Streitfrage, ob der Mensch sich in seiner Situation zwischen zwei Heubündeln zu entscheiden vermag. Die Thiernatur des Menschen und somit der Mechanismus der Causalität ist in den Schranken der geschichtlichen Anthropologie unumwunden anzuerkennen.“ [3]) Es handelt sich nur, wie wir sehen, um die notwendige Voraussetzung der Ethik, dass der Mensch ihr alleiniger Gesetzgeber sei.

Ebensowenig braucht die Freiheit, als transscendentale Grundlage des Selbstzweckes, das erkenntnistheoretische Recht der Kausalität anzutasten.

Freiheit und Selbstzweck sind schon an sich wechselseitig sich bestimmende Begriffe: „Je weniger der Mensch als blosses Mittel vernutzt wird, desto mehr ist er eo ipso in seinen Handlungen und Schicksalen frei. Und je mehr wir ihn nach der Maxime der Freiheit beurtheilen, desto unwillkürlicher wird er dadurch als Endzweck anerkannt.“ [4]) Daher beruht die Würde des Menschen, „die Dignität des ethischen Subjects“ gar nicht darauf, „dass er als frei von den Naturursachen angesehen werde; sondern lediglich darauf, dass er als Selbstzweck gelten könne und müsse.“ [5]) Also bedeutet Freiheit als transscendentaler Quell des Selbstzweckes „nicht die Unabhängigkeit von dem Causalgesetz, sondern die Unabhängigkeit vom Mittel-Mechanismus, von der Zweck-Anordnung.“ [6])

„Freiheit-Endzweck“, sagt Cohen „bedeutet denjenigen constitutiven Begriff der Ethik, welcher für das Erkennen der Erfahrung

---

[1]) H. C., Kants Begr. d. Eth., S. 215.
[2]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 134.
[3]) Cohens Einleitung zu Langes G. d. M., S. LIV.
[4]) H. C., Kants Begr. d. Eth., S. 252.
[5]) ib., S. 249.
[6]) ib., S. 233.

als eine regulative Maxime sich fruchtbar erweist. Der *homo noumenon* ist frei, muss daher folgendermassen übersetzt werden: Es giebt für den Menschen ein Noumenon, das will sagen, eine Maxime, derzufolge der *homo phaenomenon* so betrachtet, seine Handlungen und Schicksale so beurteilt werden *müssen,* als ob er in den ersteren *frei,* als ob er in den letzteren durchgängig *Endzweck* gewesen wäre."[1])

Endzweck ist aber selbst der autonome *homo noumenon* als moralisches Wesen nur insofern, als er „den Gedanken der Gemeinschaft denkt,"[2]) nur insofern, als er nicht für sich leben will, sondern für den Gedanken der Gemeinschaft, für die Idee der Menschheit, den absoluten Zweck alles geschichtlichen Geschehens. „Wer dieses Gedankens sich bemächtigen, sein Gemüth — im alten umfassenden Sinne des Wortes — davon erfüllen kann," sagt Cohen „der hat begriffen, *dass es ein Missbrauch des praktischen Schema wäre, dass es zur Schablone würde, wenn man noch fragen wollte: zu was Ende? Das Ende ist da. Das Sittengesetz ist das Endgesetz.*"[3])

So erweist sich uns die Freiheit mittels des Begriffes des Endzweckes auch als transscendentale Grundlage des dritten konstitutiven Begriffs des sittlichen Gesetzes: der Idee der Menschheit, und auch hier rivalisiert die Freiheit nicht mit der Kausalität. In dieser Idee der Menschheit gipfelt das Sittengesetz, welches nicht dem Individuum als solchem, sondern als einem Gliede der Menschheit als Richtschnur, als regulative Idee, dienen soll. Auf diesen Gedanken legt Cohen in seiner Ethik das Hauptgewicht. Die Moralwissenschaft bietet keine Maximen für den isoliert gedachten Menschen, sie ist nicht individuell, sondern sozial. *Das Individuum wird durch das Sittengesetz sozialiert,* indem die Idee der Menschheit die Umbildung des Menschen postuliert. *„Das ist", wie Cohen sagt „die praktische Realität des ethischen Noumenon, der Freiheit, des Endzweckes, des autonomen Wesens."*[4]) Das sittliche Gesetz, das auf der Idee der Freiheit beruht, ist ein Ideal, das ins Leben einzugreifen hat, um aus der Horde der empirischen Menschen, eine ideale Gemeinschaft autonomer Individuen zu machen, die nicht ihrem empirischen, egoistischen Dasein leben, sondern ihrer menschlichen Würde als Vernunftwesen, von denen Niemand blos als Mittel, als

---

[1]) H. C., Kants Begr. d. Eth., S. 245—246.
[2]) ib., S. 251.
[3]) ib., S. 237—238.
[4]) ib., S. 246.

Ware auf dem Arbeitsmarkt, sondern zu jeder Zeit als Selbstzweck zu behandeln ist. In dieser socialphilosophischen Umbiegung der Kantischen Ethik liegt die Begründung von *Cohen's Sozialismus, der sich frei von jeder materialistischen und eudämonistischen Deutung aufbaut.* Ja, Cohen ist überzeugt, dass Materialismus und Sozialismus einander ausschliessen, und dass nur die Kantische Ethik die eigentliche, wissenschaftliche Begründung dieses Ideals ausmachen könne.[1])

Durch den Sozialismus erweist sich der transscendentale Idealismus auf dem Gebiete der Ethik ebenfalls als empirischer Realismus. Die Realität der Noumena liegt nämlich in der regulativen Bedeutung der Menschheits-Idee. „Wie die Erfahrungslehre“, sagt Cohen *„so ist auch die Sittenlehre aus den Formen ergründeter, formaler Idealismus. Und dieser Formalismus ist gediegenster Realismus.“* [2]) Gerade das reine Wollen macht das sittliche Wollen wirklich. Das Noumenon der Freiheit, „das moralische Wesen“, führt das Reich der Zwecke herbei und bringt das zu Stande, was, wie Kant sagt, „nicht da ist, aber durch unser Thun und Lassen wirklich werden kann.“ [3]) Das Reich absoluter Zwecke ist die höchste Realität des kritischen Idealismus, „und der altkluge Zweifel, ob wohl auch wirklich werden könne, was nach der Idee der Freiheit durch unser Thun und Lassen wirklich werden soll, muss verstummen vor der einfachen und eindeutigen, unbestechlich festen Sicherheit der Maxime, als einer transscendentalen Idee, als einer begrenzenden Nothwendigkeit.“ [4])

Von diesem sozialen Standpunkte aus sucht Cohen auch die Lehre Kants von den Postulaten der praktischen Vernunft: Freiheit, Unsterblichkeit, Gott, in seinem Sinne zu interpretieren. Wir sahen bereits, dass er die Freiheit von einem Postulate der praktischen Vernunft zu einer transscendentalen Begründung des moralischen Bewusstseins, das auf die Menschheitsidee hinausläuft, erhoben hat. Betrachten wir nun, wie er, von dieser Idee getragen, auch den Postulaten: Unsterblichkeit und Gott eine soziale Seite abzugewinnen strebt.

---

[1]) Vergl d. Kap. „Ethik und Politik“ in der Einleitung zu Langes G. d. M., wo das Nähere über diesen transscendental begründeten Sozialismus zu ersehen ist.

[2]) H. C., Kants Begr. d. Eth., S. 265.

[3]) ib., S. 265.

[4]) ib., S. 313.

Die Unsterblichkeit wird gedeutet: „Da der Inhalt der ethischen Realität eine Gemeinschaft autonomer Selbstzwecke besagt, so ist damit ein Übersinnliches gedacht, das folgeweise aller sinnlichen Prädicate baar und ledig ist. *Das Noumenon der Freiheit kann also auch nicht sterben.*“ [1]) *Das unsterbliche Noumenon der Freiheit ist aber nicht der sinnliche Mensch, und was wir Sinnenwesen für die ethische Realität bedeuten mögen, „liegt jenseits unseres theoretischen Horizontes, und ausserhalb unseres moralischen Interesses.* Sterben bezieht sich nur auf unsere sinnliche Person. Die Verneinung dieser Eigenschaft kann demnach, wenngleich noch nicht Geltung, so doch nur Sinn haben für den Gegenstand des innern Sinnes. Der Standpunkt des Noumenon aber, auf den die ethische Realität das Mitglied der Menschheit stellt, ist ein übersinnlicher Gesichtspunkt. Und von der Maximen-Realität dieses Gesichtspunktes, von der regulativen Idee dieses *focus imaginarius* liegen weit ab jene mythischen Beschreibungen ethischer Ideen.“ [2])

Wie die persönliche Unsterblichkeit, ist für Cohen *auch die theologische Gottesidee nichts als Mythologie,* deren die ethische Realität keineswegs zu ihrer Begründung bedarf. Während Kant gerade in der Idee der Gottheit die höchste Spitze seines ethischen Systems erblickt, glaubt Cohen, *dass „der Gedanke der Gemeinschaft autonomer Wesen für solche Ergänzungs-Versuche keinen Raum, weil keine Lücke hat.* Die Frage aber, ob es der kritischer Wahrheit zustrebenden Philosophie angemessen sei, die Sprache des Mythos zu lallen, anstatt in der gegliederten Rede eines wissenschaftlichen Zusammenhanges ihren Spruch zu fällen: diese Frage geht nicht einmal lediglich die Würde der Philosophie an; sie betrifft gleichsehr die Rechte aller Wissenschaften und das Schicksal der menschlichen Cultur.“ [3]) Die einzige Bedeutung der Gottesidee liegt für Cohen in dem Glauben an die Zukunft der Menschheit und den Triumph des moralisch Guten über das Böse. Das Reich Gottes, von dem die Propheten weissagten, welches die messianischen und chiliastischen Träumer herbeisehnten, hatte immer eine menschliche Grundlage, war immer von dem Ideale einer geeinigten, sittlich reinen Menschheit getragen. Und so ist auch für Cohen *das Gottesreich das Reich moralischer Wesen.* „Und das Reich moralischer Wesen ist

---

1) H. C., Kants Begr. d. Eth., S. 322.
2) ib., S. 322.
3) ib., S. 323.

nicht ein Himmelreich von Engeln, sondern die Culturwelt des Menschengeschlechts.“ [1])

Dieses sind die Grundzüge der Cohenschen transscendentalen Ethik.

* * *

3.

Wir wenden uns zur transscendentalen Analyse der Aesthetik, welche ebenso wie die der Ethik neben der Erfahrungslehre einen verhältnismässig geringen Beitrag zur Begründung des Cohenschen transscendentalen Idealismus stellt.

Die Abweisung aller empirischen Forschungsmethoden haben wir schon auf dem Gebiete der Naturlehre und auf dem der Ethik kennen gelernt. Dieselbe gilt auch in der Aesthetik; ihre Ausführung bietet keine neuen Gesichtspunkte. Ebenso lassen wir hier den uns bekannten Standpunkt unausgeführt, dass die transscendentale Methode sich an die Gesetze des betreffenden Kulturgebietes zu halten habe. Diese Grundzüge des Cohenschen Transscendentalismus, die wir schon darlegten, werden uns übrigens noch in den nächsten Kapiteln beschäftigen.

Hier sei vor allem hervorgehoben, dass das gegebene Material des ästhetischen Kulturgebietes, *die Kunst, neben Naturwissenschaft und Moral eine besondere Richtung des Bewusstseins* zu vertreten und somit neben der Theorie und der Praxis eine ebenbürtige Stelle einzunehmen hat. [2]) Das Wesen der Kunst, das sie zu einem besonderen Kulturgebiete macht, ist *das Schöne.* Das Schöne wird aber an den Gegenständen der Natur und der menschlichen Praxis wahrgenommen, und da diese Gegenstände für die Transscendentalphilosophie nur in ihrer Eigenschaft als Gegenstände der Naturwissenschaft oder der Ethik gegeben sind, so realisiert sich das ästhetische Gefallen in Objekten, die entweder der Naturwissenschaft oder der Sittlichkeit angehören. *Hiermit hat die Aesthetik gar keine ihr eigenen Objekte. Sie entlehnt die Gegenstände der Natur und der Freiheit, der Sittlichkeit und der Wissenschaft.* [3]) Als menschliche Thätigkeitsweise betrachtet, ist sie weder rein moralisch, noch rein wissenschaftlich, sondern eine „Verschmelzung des anthropologischen

---

1) Cohens Einleitung zu Langes G. d. M., S. LXIII.

2) H. C., Kants Begr. d. Aesthetik, S. 14.

3) Vergl. H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 99. ff. u. S. 276.

und des moralischen Menschen," [1]) und hiermit wiederum eine Verbindung von Natur und Sittlichkeit.

Diese Verbindung ist aber kein blosses Addieren von Eigentümlichkeiten, die den Erzeugnissen des theoretischen und des praktischen Bewusstseins zukommen. Beide, *sowohl Natur wie Sittlichkeit, erfahren in der Aesthetik eine Modifikation, die nicht aus ihnen sondern aus dem „Eigenen" des ästhetischen Bewusstseins hervorfliesst.* Aus dem Naturmechanismus wird ein *„Schönheitsgegenstand"*, und die moralische Idee der Persönlichkeit wird durch das Mitwirken des ästhetischen Bewusstseins ein *„erhabenes Ideal."* [2])

Das ästhetische Bewusstsein, dessen Eigentümlichkeit darin besteht, dass es weder ein theoretisches Wissen noch ein moralisches Erkennen, sondern ein Gefallen, also in letzter Linie ein Gefühl ist, realisiert sich nicht am Inhalt der Gegenstände sondern an ihren äusseren Formen. Es muss also nicht heissen: schöne Formen rufen in uns ein ästhetisches Gefühl hervor; sondern das ästhetische Gefühl, als eine besondere Richtung des menschlichen Bewustseins, verleiht den Gegenständen der Natur und der Sittlichkeit, des Denkens und des Wollens, gewisse Formen, welche die Menschheit als schön oder erhaben beurteilt. *Die transscendentale Analyse des ästhetischen Kulturgebietes hat hiernach diejenigen apriorischen Gebilde des Gefühls aufzudecken, aus denen die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der ästhetischen Urteile hervorgeht.*

Nun ist das Fühlen, zu dem das ästhetische Gefühl hinzugezählt werden muss, „das sinnlichste Element des ganzen Bewusstseins." [3]) Das Gefühl repräsentiert sich in den einzelnen Lust- und Unlustgefühlen, und diese sind an sich variabel und lassen keine objektive Bestimmung zu. Jeder Empfindung, ebenso wie jeder Vorstellung, entspricht ein „Empfindungsgefühl" der Lust oder Unlust.[4]) Bestünde also das ästhetische Gefühl einzig und allein in den mit den Empfindungen und Vorstellungen variierenden Empfindungsgefühlen, so wäre das ästhetische Bewusstsein nicht nur jedes Ob-

[1]) Vergl. H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 135.

[2]) Vergl. ib., S. 199 u. 142.

[3]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 157.

[4]) Unter der Bezeichnung «Empfindungsgefühl» versteht Kant und nach ihm Cohen das, was die moderne physiologische Psychologie «Gefühlston» nennt, nur würden Cohen und Kant keineswegs zugeben, dass der Gefühlston als ein der Empfindung selbst zukommendes Merkmal aufzufassen sei. Ueber die Cohensche Theorie des «Empfindungsgefühls» vergleiche das folgende Kapitel.

jektes, sondern auch jedes apriorischen Inhaltes baar. Andererseits kann aber dieser apriorische Inhalt doch nur in dem Gefühle liegen. Es muss somit in den Gefühlen eine Unterscheidung gemacht und aus der Gesamtheit derselben eines herausgefunden werden, das nicht an die empirischen Empfindungen und Einzelvorstellungen gebunden ist. Während alle anderen Gefühle nur Accidenzien der Vorstellungen oder der inneren Bewegungen sind, so muss dem ästhetischen Bewusstsein ein Gefühl entsprechen „welches nicht an den Vorstellungen hängt, sondern als Gefühl selbst Inhalt ist.“ [1])

Diese Frage wird gelöst, wenn man die *erkenntnistheoretische Bedeutung des Gefühls* näher ins Auge fasst. Das Fühlen ist eben nicht nur Lust und Unlust, sondern, wenn man hiervon absieht, eine eigentümliche Art und Weise des Bewusstseins, über seine eigene Thätigkeit zu reflektieren und der Thatsache „dass wir Bewusstsein haben“ [2]) einen lebhaften Ausdruck zu verschaffen. „Fühlen“, sagt Cohen „bedeutet lediglich dies: dass Bewusstsein von Statten gehe.“ [3]) [4])

Dieses ist der erkenntnistheoretische Inhalt jedes Fühlens, auch des empirischen. Soll nun aber das ästhetische Gefühl wirklich ein apriorischer Quell unseres Bewusstseins sein, so muss es die Konstatierung des Vonstattengehens von Bewusstsein nicht an den Einzelempfindungen und -Vorstellungen, sondern an den apriorischen Richtungen des theoretischen und praktischen Bewusstseins selbst vollziehen. Bringt das einfache Fühlen die Thatsache zum Ausdruck, „dass wir überhaupt Bewusstsein haben,“ so besagt das ästhetische Gefühl, dass wir ein theoretisches, apriori gestaltendes, und ein praktisches, seine Gebote autonom bestimmendes Bewusstsein haben. Aus diesem Grund bringt z. B. schon die Übereinstimmung mehrerer empirischer heterogener Gesetze unter einem Prinzip das

[1]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 393.

[2]) ib., S. 154.

[3]) ib., S. 155, vergl. S. 158.

[4]) Die Lehre vom Gefühl (S. weiterhin u. nächstes Kap.) sowie das Verhältnis von «Bewusstsein» und «Gefühl» bei Cohen erinnern in manchen Punkten an das Verhältnis des «reinen Pneuma» und der «vernünftigen Keimkraft» der Stoa, welch letztere sich «nicht durch ihr Wesen, sondern nur durch die Art ihrer Thätigkeit (πὼς ἔχον) von der Weltseele unterscheidet» und «diejenige Thätigkeit des reinen Pneumas» repräsentirt, «die mittelst des Tonus zum vernunftgemässen, *zweckbewussten* Werden» und zur «Weiterentwicklung drängt und antreibt.» (Vergl. Ludwig Stein, Die Psychologie der Stoa, B. I., Berlin 1886, S. 49.)

Gefühl der Lust hervor,[1]) und ebenso liegt ein Motor des moralischen Gesetzes in dem es begleitenden Gefühl.[2]) „Dass Bewusstsein von Statten geht, in welchem dieses freie Denken, dieses hohe Wollen producirt wird, diese sinnliche Begleitung stellt sich ungebeten ein.“[3])

Solches Beisichselbstsein der Bewusstseinsrichtungen, ihre Reflexion auf sich selbst, ihr freies Spielen mit dem eigenen Können, das ist es, was das formale Element des ästhetischen Gefühls ausmacht. Nennt man mit Kant die einzelnen Bewusstseinsrichtungen „Gemütskräfte“, so muss nach Cohen Kant's Gedanke, dass die ästhetische „Urteilskraft“ ein „Spiel der Gemütskräfte“ darstellt, folgenderweise aufgefasst werden: „Das ästhetische Bewusstsein ist dadurch von den beiden anderen Arten des Bewusstseins ausgezeichnet, dass in ihm nicht einzelne Vorstellungen mit einander, sondern dass die Bewusstseinsgebiete, die in Gemüthskräften abgesondert werden, mit einander ins Spiel gerathen, sodass man sagen darf: dass das ästhetische Bewusstsein als solches mit den Bewusstseinsgebieten spiele. Denn in dem freien Spiele, in dem Verhältnisse, welches dieses freie Spiel vollzieht, besteht das ästhetische Gefühl.“ [4]) Und eben ein solches Gefühl bringt ein *uninteressiertes und freies Wohlgefallen* an den Gegenständen der Natur und der Sittlichkeit zu Stande. Hiermit ist nun der Gegenstand des ästhetischen Bewusstseins „das Gebild eines Verhältnisses, welches Arten des Bewusstseins mit anderen eingehen, um . . . eine neue Art des Bewusstseins zu erzeugen.“ Diese neue Bewusstseinsart erzeugt aber keine neuen Objekte, „sondern lediglich ein Gefühl, als eine Form des Bewusstseins, welche entsteht und besteht in einem Verhältniss unter den anderen Arten des Bewusstseins.“ [5])

Trotzdem der Stoff der Aesthetik nur in Natur und Sittlichkeit besteht, und trotzdem die ihr zugrundeliegende Bewusstseinsart eine Resultante der zwei anderen Bewusstseinsarten ist, so ist sie doch apriori; und dies nicht etwa weil ihre Komponenten (Natur und Sittlichkeit) apriori sind, sondern darum, weil sie aus den beiden gegebenen Inhalten ein gänzlich Neues macht und als

---

[1]) H. C. Kants Begr. d. Aesth., S. 143.
[2]) ib., S. 142.
[3]) ib., S. 161.
[4]) ib., S. 173.
[5]) ib., S. 397.

„notwendiges Thun“ des Bewusstseins „eine gänzlich neue und prägnante Art und Richtung“ desselben darstellt.[1])

Der neue Inhalt ist die Kunst, die neue Bewusstseinsart das Gefühl, und die Gegenstände der Natur und der Sittlichkeit werden in der Kunst Gegenstände des Gefühls. „Natur muss zwar“ (in der Kunst nämlich) „gebildet und geschaut werden;“ sagt Cohen „aber nicht als Natur, und nicht um geschaut, sondern um gefühlt zu werden, um im Gefühle allein als Inhalt sich zu gestalten. Ebenso muss Sittlichkeit gedacht und für das Wollen dargestellt werden; aber nicht als Sittlichkeit, und nicht um im und zum Wollen gedacht zu werden; sondern nur um gefühlt, um im Gefühle allein als sittlicher Vorwurf lebendig zu werden.“[2])

Die transscendentale Grundlage der Aesthetik ist nach alledem zunächst ein „metaphysisches“ apriori, weil die „Bewusstheit“ der Vereinigung aller Thätigkeitsarten des Bewusstseins ein Novum hervorbringt, welches in keiner Bewusstseinsrichtung, einzeln genommen, anzutreffen ist. Dann aber ist sie auch ein erkenntniskritisches apriori, indem sie ihr eigentümliche Gegenstände (wenngleich keine Objekte)[3]) schafft, denen Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zukommt, und indem sie in denselben ihre eigene „Gesetzlichkeit“ bekundet. *Diese erkenntniskritische Bedeutung des ästhetischen apriori liegt nicht in dem ästhetischen Gefühle selbst, sondern in der Thatsache seiner „Mitteilbarkeit“,* die dazu führt, dass eine und dieselbe Gefühlsstimmung zu einem allgemeinen Gute der Menschheit werden kann. *Die Allgemeinheit des ästhetischen Bewusstseins* ist allerdings eine subjektive, weil sie sich auf das Gefühl aufbaut, aber, indem das Gefühl das subjektivst empfundene Element unsres Bewusstseins ist, bewirkt diese Subjektivität, dass das allgemeine ästhetische Bewusstsein zu einem Selbstbewusstsein wird. Und *so bedeutet die ästhetische Gesetzlichkeit „ein allgemeines Selbstbewusstsein des Gefühls.“*[4])

---

[1]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 227 und 398.

[2]) ib., S. 231.

[3]) Cohen hat es unterlassen den Unterschied von « Gegenstand » und « Objekt » näher zu definieren. In seinem Sinne kann aber wohl folgende Unterscheidung gemacht werden: Gegenstand ist jede vom Bewusstsein herstammende Realität, Objekt nur ein solcher Gegenstand, der eine daseiende, mit Anschauung behaftete Wirklichkeit darstellt oder eine noch hervorzubringende Wirklichkeit erstrebt.

[4]) Vergl. H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 167 ff., 176, 180, 215.

Auch das Gebiet der Aesthetik ist nicht nur transscendental ideal, sondern zugleich und eben desswegen empirisch real. *Die ästhetische Realität,* ist aber, trotzdem zu ihrer Hervorbringung neben den sittlichen Realitäten auch „Natur" erforderlich ist, keine phänomenale, sondern eine rein noumenale. Denn wie jede noumenale Realität hat sie die Idee der Zweckmässigkeit zu ihrer Grundlage: Das Verhältnis, welches alle Bewusstseinsarten eingehen, um das Novum des ästhetischen Gefühls hervorzubringen, muss ein zweckmässiges sein und solche Gebilde der Kunst hervorbringen, denen formale uninteressierte Zweckmässigkeit zukommt.[1]) Sogar die Naturschönheit ist nach Cohen nichts als eine Art formaler Zweckmässigkeit, und „das unmittelbare intellectuelle Interesse an der Schönheit der Natur bezieht sich auf gar nichts anderes, als auf die ästhetische Gesetzmässigkeit überhaupt, welche wir als die einer formalen Zweckmässigkeit kennen." [2])

Der noumenale Charakter der ästhetischen Realität kommt auch zur Geltung in ihrer Bedeutung als Aufgabe, die immer wieder gestellt und gelöst werden muss, eine Aufgabe, welcher die Idee der Menschheit zu Grunde liegt. Die „Ideen-Aufgabe" der Aesthetik besteht, nach Cohen in Folgendem: „im Gefühl soll sich die Menschheit zur Eintracht und Harmonie reinigen und einigen können." [3]) Schon Herder wusste, dass die Kunst eine Offenbarung der Idee der Menschheit sei. Die kulturelle Bedeutung der Kunst, die „das Selbstbewusstsein der Menschheit" darstellt,[4]) besteht darin, die Gefühle des Einzelnen zum Gefühle der Menschheit zusammenfliessen zu lassen. Die „ästhetische Erziehung des Menschengeschlechtes" mittels der Weltlitteratur beziehungsweise -Kunst hat ihre höchste Aufgabe darin, den Gegensatz der Völker zu einander aufzuheben und „aus dem Bewusstsein der Individuen und der Völker das *Bewusstsein der Menschheit* zu formen, den Streit der Meinungen und der Begierden in dem Gefühle des Schönen zu schlichten." [5])

---

[1]) « Die Gesetzlichkeit des aesth. Bewusstseins ist die Zweckmässigkeit des Verhältnisses welches das Gefühl darstellt. » H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 396. Vergl. S. 215.

[2]) ib., S. 276. [3]) ib., S. 216. [4]) ib., S. 217. [5]) ib., S. 418, vergl. 212, 221, 425 u. a.

Viertes Kapitel.

Das System des transscendentalen Idealismus.

1.

Die erkenntniskritische Analyse der mathematischen und beschreibenden Naturwissenschaften, sowie die der Ethik und der Aesthetik, hat uns auf eine Anzahl transscendentaler Elemente des Bewusstseins geführt, in denen diese drei Hauptrichtungen der Kultur ihre apriorische Grundlage haben. Mit der Aufdeckung dieser Elemente ist aber die Aufgabe der transscendentalen Philosophie keineswegs gelöst. *Die transscendentale Analyse hat nur die Bausteine zu Tage gefördert, welche die Transscendentalphilosophie zu ihrem Bau verwendet.* Um aus den aufgedeckten Elementen eine Philosophie zu gestalten, muss man, dem eigentlich philosophischen Triebe, dem Streben nach einem System der Weltanschauung, gehorchend,[1]) die Bausteine architektonisch zu einem philosophischen System aufeinanderfügen. Zu diesem systematischen Zwecke haben wir nunmehr zu zeigen, wie die Kulturgebiete gemeinsam im Bewusstsein entspringen, wie sie als Erzeugnisse ursprünglicher und eigentümlicher Bewusstseinsrichtungen sich entfalten, und haben ausserdem „den Gedanken ins Auge zu fassen: dass diese eigenthümlichen Richtungen in ihrer Eigenthümlichkeit nicht zu vollem Auswuchs gelangen, wenn sie nicht zur gegenseitigen Ergänzung sich zusammenschliessen.“ [2]) Die bisher aufgedeckten erkenntnistheoretischen Prinzipien der einzelnen Kulturgebiete bilden nur deren Fundamente, unter diesen Fundamenten aber befindet sich noch der gemeinsame „Grund und Boden“, auf dem Alles steht; und haben wir auch bereits die Rechtfertigung der Kulturgebiete in ihren fundamentalen Prinzipien gefunden,

[1]) Vergl. H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 26.
[2]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 342.

so haben wir immer noch, die Rechtfertigung eben dieser Prinzipien „in dem Nachweis ihres Zusammenhanges in und auf dem Grund und Boden, aus welchem alle Arten und Richtungen der Kultur erwachsen“, zu suchen.[1])

Dieser allgemeine Grund und Boden, der allgemeine Quell, aus dem Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst entspringen, ist (wir kennen ihn schon) das *Bewusstsein*. Das System der Philosophie, in welchem die prinzipiell verschiedenen Erzeugnisse der Kultur auf ihr gemeinschaftliches Prinzip, das des allgemeinen Bewusstseins, aus dem sie hervorgegangen sind, zurückgeführt werden, ist somit ein „System des Geistes.“

Selbstverständlich muss dieses allgemeine Bewusstsein nicht als „der psychologische Herd oder Thatbestand der seelischen Vorgänge“ sondern als „der Inbegriff der Ursprünge und Erzeugungspunkte“, als „das gesammte Ressort“, in welchem alle seine Richtungen entspringen, aufgefasst werden.[2]) Und diese Richtungen selbst sind nur bestimmte „Inhaltsgruppen“[3]) innerhalb des allgemeinen Bewusstseins, Glieder in seinem Systeme,[4]) „Provinzen des Geistes.“[5])

Bei der Ableitung dieser Glieder aus dem Bewusstsein verlässt nun Cohen die eigentliche Domäne der Erkenntniskritik, die es nur mit der Abschätzung der apriorischen Elemente nach ihrem Geltungswerte in den Kulturgebieten zu thun hat, und betritt den Weg der psychogenetischen Konstruktion, auf welchem er sich aber nicht durch aposteriorische Ergebnisse der empirisch-psychologischen Forschung leiten lässt, sondern durch deduktive Hypothesen, die es ermöglichen sollen, die Genesis der Bewusstseinsrichtungen aufzudecken.

Von diesem Bestreben geleitet, erkennt Cohen an, dass das theoretische, das moralische und das ästhetische Bewusstsein, trotz ihrer Selbständigkeit und ihrer spezifischen Verschiedenheit, sich erst im Fortschritt der Kultur aus dem allgemeinen Bewusstsein herausgebildet haben, in welchem sie anfangs eingeschlossen waren.[6])

[1]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 2. — Ferner auf S. 3: « Den gemeinsamen Boden aller Fundamente stellt das System der kritischen Philosophie dar. »

[2]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 342 u. 343.

[3]) ib., S. 88.

[4]) ib., S. 89.

[5]) ib., S. 34.

[6]) Vergl. ib., S. 304.

Die Grundrichtungen des Bewusstseins sind erst allmählich so geworden, wie sie sich als kulturschaffende Richtungen des Bewusstseins repräsentieren. *Anfangs ist das theoretische Bewusstsein nur ein vorstellendes,* mit den Empfindungen anhebendes. *Daneben giebt es aber eine andere Richtung des Bewusstseins, die das reine Wollen begründet, und von Cohen „Bewegungsbewusstsein“ genannt wird.* Die Einführung dieser Art von Bewusstsein gehört zu seinen von Kant unabhängigen philosophischen Schöpfungen. Dieses bewegende Bewusstsein ist ein „Übersichhinausdrängen“, eine „Streb-Bewegung des Bewusstseins“, und von ihm gehen die innervierenden Erregungen aus, welche die Muskelbewegungen erzeugen.[1]) (Somit finden auch die Reflexbewegungen ihre transscendentale Grundlage.) Diese neue Bewusstseinsart darf nicht mit der dem empirischen Psychologen wohlbekannten Bewegungsvorstellung, in welcher die moderne Psychologie den Innervierungsquell der Muskelbewegungen erblickt, verwechselt werden. „Was wir als Bewusstsein der Bewegung einführen möchten“, sagt Cohen „das ist eine vom Bewusstsein des Denkens unterschiedene, und doch als Bewusstsein festzuhaltende Art und Richtung, welche nicht zur Vorstellung bringt, wie Bewegung früher schon ausgeführt wurde, und wie sie daher auch jetzt und künftig auszuführen sei; sondern welche vielmehr die Richtung und Tendenz in das Vorwärts und Hinaus selbst beschreibt, die alsdann durch die Nerven und Muskeln ausgeführt werden mag.“[2])

Das bezeichnende und Neue dieser Bewusstseinsart liegt darin, „dass das Bewusstsein diesen Fortgang, dieses Übersichhinausdrängen, diese Projection in ein Jenseits des Bewusstseins vollführt.“[3])

---

[1]) « Wenngleich die Streb-Bewegung des Bewusstseins nicht gleichbedeutend sein kann und darf mit der materiellen Bewegung, so ist doch, obschon freilich als eine besondere, nämlich seelische Art, die Bewegung als eine Art des Bewusstseins damit anerkannt. » (H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 242.) « Der Ursprung der Muskelbewegung liegt in dem Bewusstsein, von dem die innervierenden Erregungen ausgehen. Und so geht die ganze Bewegung auf das Bewusstsein zurück, welches mit der Thätigkeit der Nerven die der Muskeln zu verantworten hat. » (S. 243, Kants Begr. d. Aesth.)

[2]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 244.

[3]) ib., S. 245. « Man darf dieses Problem », fügt Cohen hinzu « nicht abschwächen zu dem allgemeinen, dass Bewegungen vorgestellt werden. Wie können sie überhaupt im Bewusstsein vollzogen werden? Das ist die Frage. Das Bewusstsein selbst vollzieht sie wirklich, nicht erst die Armbewegung. »

Hebt das Bewusstsein der Vorstellung mit der Empfindung an, so beginnt das Bewegungsbewusstsein mit den „Triebbewegungen.“[1])

Diesen beiden Bewusstseinsarten gesellt sich als *dritte anfängliche Bewusstseinsrichtung, das Fühlen* hinzu, welches, wie wir im vorigen Kapitel bereits erwähnt haben, nichts ist als das Bewusstsein davon „dass Bewusstsein von Statten geht.“ Dieses Fühlen begleitet die beiden anderen Bewusstseinsarten bis hinauf zu ihren höchsten Ausbildungen im freien Denken und im autonomen Wollen. Daraus sind die höheren „Denkgefühle“ und sittlichen Gefühle abzuleiten. An sich aber hat weder die wissenschaftliche Erkenntnis, noch die Sittlichkeit irgend welche Gefühlsmomente.[2])

Das Bewusstsein der *Vorstellung,* das der *Bewegung* und das des *Fühlens sind somit die Urelemente,* aus denen das theoretische Denken, das sittliche Wollen und das ästhetische Gefühl entstehen. Nun glaube man aber nicht, dass irgend eines dieser Urelemente sich unabhängig von den anderen zu der hohen Stufe einer Kulturgebiete bildenden Richtung emporarbeiten könne. Im Gegenteil; der Grundgedanke Cohens geht dahin, zu zeigen, *dass die Bewusstseinsrichtungen, welche die Kulturgebiete erzeugen, erst aus dem Zusammenwirken der Urelemente entstehen.* So muss das Bewusstsein der Vorstellung auf das der Bewegung einwirken, damit Zwecke entstehen können, welche das Wollen bestimmen. „Die Bewegungen“, sagt Cohen „auf welche das Bewusstsein der Bewegung sich richtet, müssen als Vorstellungen in Begriffen fixirt werden, und die jenen Bewegungen entsprechenden Begriffe sind die Zwecke, auf welche das Wollen nicht lediglich als Begierde, sondern zugleich als Denken sich richten kann. In den Zwecken verbindet sich das Bewusstsein der Bewegung mit dem Bewusstsein der Vorstellung“.[3])

Ebenso ist das Denken ein Produkt der Zusammenwirkung von Bewegungs- und Vorstellungsbewusstsein. Das Bewegungsbewusstsein muss auf das der Vorstellung einwirken, damit wir in Worten, d. h. überhaupt, denken können. „Das Bewusstsein der Bewegung,“ sagt Cohen „greift in die Entwicklung des Bewusstseins der Vorstellung förderlich ein, weil das Bewusstsein des Denkens an Begriffsworte

---

[1]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 246.

[2]) « Das Mitleid ist ein solches Willensgefühl, welches das sittliche Wollen begleiten, aber niemals motiviren, daher schlechterdings nicht charakterisiren kann. » ib., S. 248.

[3]) ib., S. 247.

gebunden ist, welche ihrerseits von Lautreflexen und Lautgebilden abhängen. Das Hervorbrechen von Lauten aber ist ein Vollzug des Bewusstseins der Bewegung." [1])

Ja, sogar Raum und Zeit müssen als gemeinsames Produkt derselben zwei primitiven, elementaren Bewusstseinsrichtungen aufgefasst werden. „Auch dass Raumvorstellungen erzeugt werden," sagt Cohen „ist schon unter Mitwirkung des Bewusstseins der Bewegung zu erklären. Dass eine Mehrheit von Elementen gereiht und geordnet wird, dieses Verhältniss der Lage mag Ergebniss des Bewusstseins der Vorstellung sein. Aber, dass diese Lage als ein Aussen, nicht vorgestellt, sondern hervorgebracht wird, das ist Spur und Erzeugniss des Tendenz- und Projections-Bewusstseins, des Bewusstseins der Bewegung. Auf solchem Bewusstsein der Bewegung beruht, wie der Raum, so auch die Zeit, die das Vor gestaltet und hervorbringt." [2]) [3])

Noch bedeutender ist die Rolle der drei Urrichtungen des Bewusstseins für das Zustandekommen des „Selbstbewusstseins", des „Ich", des „Subjects". „Das Subject", sagt Cohen „entsteht einerseits im Denken des Begriffs; anderseits im Bewusstsein der von der Innervation des Bewusstseins der Bewegung projicirten Zwecke. In der Vereinigung beider Bethätigungsweisen gelangt das Ich, gelangt das Selbstbewusstsein zu der vollen Ausstattung seines Inhalts und seiner Beziehungen. So hat der Wille [4]) nunmehr Zwecke als gedachte Impulse; Objecte als Begriffe der Zwecke; und ein Subject als Halt, Träger und Erzeuger dieser impulsiven Zweck-Objecte." [5]) Allein trotz der „vollen Ausstattung seines Inhalts und seiner Beziehungen" bedarf das Ich noch des ästhetischen Gefühls um endgültig sich konstituieren zu können. Denn „das Subject des Denkens ist nicht fest und lebendig, ohne das des Wollens; und das Subject des Wollens

---

[1]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 246.

[2]) ib., S. 246.

[3]) Diese Ausführungen über das Entstehen der Raum- und Zeitvorstellung schliessen auf den ersten Blick einen scharfen Widerspruch zu Kant ein. Zieht man aber in Betracht, dass das Bewegungsbewusstsein nicht eigentlich die *Vorstellung* von Raum und Zeit, sondern deren *Hinaus-*, respective *Vor*-Projizierung mitproduziert, so lässt sich diese Deutung mit der Lehre Kants noch vereinbaren.

[4]) Wille ist für Cohen nichts als eine psychologische Abstraction für die Gesammtheit der Prozesse des Wollens.

[5]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 247.

nicht einheitlich, sondern in Impulsen zerplittert, ohne das des Denkens. Das ästhetische Bewusstsein erst einigt und festigt, verlebendigt und concentrirt das Ich.“ [1])

Hiermit sind die wichtigsten apriorischen Elemente sowohl des theoretischen als auch des praktischen Bewusstseins, Raum und Zeit so gut wie das kategoriale Denken, die Einheit der Apperzeption (das Ich) so gut wie das reine Wollen, ein Ergebnis der Zusammenwirkung von Vorstellungs- Bewegungs- und Fühlbewusstsein. Und ebenso sind die apriorischen Elemente der Aesthetik, die die Kunst begründen, ohne Zusammenwirken der drei Grundrichtungen unmöglich. „Wie das Bewusstsein der Bewegung schon in der Erzeugung des Lautgebildes für das Bewusstsein der Vorstellung mitspricht,“ sagt Cohen „so lässt sich schon in der Erzeugung des Singlautes die Richtung auf die dereinstige Kunst vernehmen. Und wie die Laut-Werkzeuge diese Triebbewegung des Bewusstseins zum Ausdruck bringen, so projicirt das Bewusstsein mit Auge und Hand, mit dem Getaste, als den Anfängen alles Empfindungslebens, zugleich auch die Keime der Kunst. Nicht darin allein ist das moralische Bewusstsein dem ästhetischen untergeordnet, dass letzteres die sittliche Idee nach der Selbständigkeit der ästhetischen Richtung des Bewusstseins zur Darstellung zu bringen hat; sondern darin schon zeigt sich dieser Zusammenhang: dass in dem Bewusstsein der Bewegung der Trieb, wie zum Gesang und zur Sprache, so auch zur plastischen Gestaltung, zur tastenden Bildung und zur beschauenden Zeichnung rege wird. Diese Bewegungs-Tendenz, dieser Projectionstrieb des Bewusstseins ist schon in seinem ersten Beginne das, was in seiner complicirten Entwickelung als moralisches Bewusstsein zu einer solchen Richtung des Bewusstseins auswächst, welche einen grossen und geordneten Stoff der ästhetischeu Richtung überliefert. Aber der Anfang dieses Zusammenhangs, dieser Verwachsung und Verflössung geht auf die ersten Triebe zurück, die jenen beiden ersten Bewusstseinsarten gleichmässig zu Gute kommen, und in denen ausserdem bereits am gedachten, wie am gewollten Stoffe die Richtung auf die Kunst ansetzt.“ [2])

Diese drei elementaren Richtungen des Bewusstseins, die in ihren Anfängen als innig mit einander verschmolzen gedacht werden

---

[1]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 249. (Dass das ästhetische Gefühl auf das Fühlen zurückzuführen sei, haben wir im vorigen Kapitel gesehen.)

[2]) ib., S. 251.

müssen, bilden nun den gesuchten *Grund und Boden, in und auf dem die Fundamente der Kulturgebiete ruhen und welchem alles entkeimt.*

* * *

2.

Die Zurückführung der drei Kultur erzeugenden Bewusstseinsrichtungen auf das Vorstellungs,- das Bewegungs- und das Fühlbewusstsein und deren Zusammenwirken ist die letzte Etappe in dem Vereinheitlichungsprozesse unserer Erkenntnisse, welchen das System des transscendentalen oder kritischen Idealismus vornimmt. Eine weitere Vereinheitlichung, eine Zurückführung auch dieser Elemente auf ein ihnen Gemeinsames wird nur verbal vollzogen, indem allen dreien die gemeinsame Bezeichnung: „Bewusstsein" beigelegt wird. Es wird jedoch nicht einmal der Versuch gemacht, einen Zustand dieses Bewusstseins anzugeben, in welchem es ein noch nicht in die drei spezifischen Richtungen gesondertes Bewusstsein, also nur schlechthin Bewusstsein wäre. Darin liegt vielleicht eine nicht zu unterschätzende Bescheidenheit des Cohenschen Kritizismus, dass er die Vereinheitlichung nicht auf die architektonisch so verlockende Spitze (etwa eines „Absoluten" oder eines „Logos") treibt und die Konstruktion da abbricht, wo die gewonnenen Resultate eben ausreichen, den Zweck des Systems: den Nachweis des Zusammenhanges der Kulturgebiete im Bewusstsein, erfüllen zu können. Seinem realistischen Charakter gemäss legt der transscendentale Idealismus das Hauptgewicht nicht auf die Einheit des allen Kulturgehalt hervorbringenden Subjektiven in und mit sich selbst sondern auf seine Einheit mit dem aus ihm hervorgegangenen Objektiven und, die dem Subjektiven innewohnenden, spezifisch verschiedenen Bewusstseinsrichtungen sowie die ebenso spezifische Verschiedenheit der objektiven Realitäten betonend, auf die Einheit dieser Bewusstseinsrichtungen mit den jeweils entsprechenden Realitäten. Die Realitäten stellen, analog den Bewusstseinsrichtungen, trotz ihrer inneren Verwandtschaft, von einander differierende und verschiedene Realitätsweisen dar, welche aber dem Grade nach alle gleich real sind.

Die zwei Hauptgedanken der Cohenschen Philosophie: *die Einheit des Subjektiven und Objektiven, sowie die graduelle Gleichheit der Realität der Bewusstseinserzeugnisse, müssen als notwendige Konsequenzen seines transscendentalen Standpunktes erkannt werden,* bevor

die inneren Beziehungen der Kulturgebiete, die symmetrische Abtönung ihrer spezifischen Merkmale im System ins Auge gefasst werden können. Man erinnere sich, dass die Unterscheidnug von Subjekt und Objekt ein Grundgedanke aller vorkantischen Philosophie, der idealistischen so gut wie der materialistischen, der dogmatischen so gut wie der skeptischen ist. Diese Unterscheidung fällt mit der von „Ich" oder „Innenwelt" und „Nicht-Ich" oder „Aussenwelt" zusammen. Die zahlreichen Systeme differieren nur dadurch, dass sie das gegenseitige Verhältnis, welches zwischem diesem rivalisierenden Begriffpaar obwalden soll, verschieden aufgefasst wissen wollen. Der Idealismus lässt das „Nicht-Ich", die „Aussenwelt", aus dem „Ich", der „Innenwelt", hervorgehen, während der Materialismus das Umgekehrte lehrt. Der Dogmatimus behauptet, das „Ich" sei im Stande das „Nicht-Ich" völlig zu begreifen, der Skeptizismus bestreitet das aufs Entschiedenste.

Hält man diese Unterscheidung von „Ich" und „Nicht-Ich" aufrecht, und betrachtet man das Kantische System von diesem Gesichtspunkte aus, so erscheint es als ein System, welches sich seinem Grundwesen (allerdings nicht seiner Ausführung) nach nur um eine matte Nüance von dem alten Idealismus unterscheidet: Das „Subjekt", das „Ich", habe verschiedene „Vermögen", mittels welcher es das „Aussending" innerhalb gewisser Grenzen erkennt, umgestaltet und beurteilt; diesen Vermögen kommen verschiedene subjektive „Formen" als bestimmte Funktionen zu, die allem Inhalte der theoretischen und praktischen Erkenntnis sowie aller Beurteilung den Stempel des „Subjektiven" aufdrücken und die „Grenzen" bilden, welche vom erkennenden, wollenden und beurteilenden „Ich" nicht überschritten werden können, innerhalb deren aber seine subjektiven Gebilde für es real sind.

So konnte Cohen seinen Kant nicht deuten. *Die Unterscheidung von „Ich" und „Nicht-Ich" muss er aufs Entschiedenste ablehnen, weil er keine „Vermögen" und keine „Formen" im psychologischen Sinne annehmen kann.* Die verschiedenen „Vermögen", „Gemütskräfte" etc. sind ihm nur Sammelnamen für bestimmte Inhalte der Kultur und für bestimmte „fundamentale Methoden", mittels welcher das Bewusstsein seine Inhalte erzeugt. [1])

Ebenso seien Kants Formen „weder Gehirnformen noch Seelenformen, weder Gefässe, noch angeborene Präformationen; sondern sie

1) Vergl. H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 103.

sind sachliche Bedingungen als Voraussetzungen und Grundlagen, welche allen Richtungen des Bewusstseins vorgesteckt sind. Das ist die erste methodische *Bedeutung der Form: als Form des Bewusstseins, welche das Ursprüngliche und Unableitbare einer Richtung des Bewusstseins bezeichnet*". [1])

In dieser ersten Bedeutung liegt aber auch die Zweite: „*die Form des Bewusstseins wird zur Form des Inhalts,* den das Bewusstsein in seiner jedesmaligen Richtung erzeugt". So ist „die Raum-Anschauuung die Methode zur Erzeugung der Raumgebilde. So ist die Empfindung als eine Bedingung der Objecte zu definiren; und in der infinitesimalen Realität ist die letzte bedingende Form für den Anspruch, den die Empfindung auf die Wirklichkeit macht, zu Grunde gelegt". [2])

Diese „sachlichen Grundlagen" und „fundamentalen Methoden" bringen den Inhalt der Kultur hervor. Als ein Teil dieses Inhalts, *als ein Objekt unter anderen Objekten wird auch das „Ich" hervorgebracht, dem keine grössere Realität zukommt, als irgend einem Gegenstand der Erfahrung, der Sittlichkeit oder der Aesthetik.* Das empirische Ich ist, wie diese Gegenstände, ein Produkt apriorischer Formen und Prinzipien und wird als eine Erscheinung der Erfahrung in erster Linie von dem äusseren und inneren Sinn hervorgebracht. [3]) Selbst das erkenntnistheoretische Ich, als „transscendentale Apperzeption" ist weit entfernt ein Prius im Sinne des alten Idealismus zu sein. Im Gegenteil; die Bedeutung des *cogito sum* „war in der transscendentalen Apperception gänzlich zerstört, indem nicht blos das eigene Dasein, sondern auch das eigene Bewusstsein lediglich in den Begriff und dessen Einheit an dem Mannichfaltigen der Synthesis verlegt war. Dadurch aber entstand sogar erst der Gegenstand, geschweige dass das Ich ohne den Begriff vorhanden gewesen wäre." [4])

Es können nach alledem die apriorischen Formen und Prinzipien, die „fundamentalen Methoden des Bewusstseins" keineswegs Denknotwendigkeiten oder Funktionen des Ich sein.

[1]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 233.

[2]) ib., S. 234. — „Die Form", sagt Cohen an anderer Stelle (ib., S. 346) « ist eine Abstraction in der Analyse des Erkennens, welche andere Abstractionen erforderlich macht, um in Verbindung mit denselben die erkennende Thätigkeit des Bewusstseins nach ihrer objectiven Gültigkeit zu erklären. »

[3]) « Der innere Sinn stellt unser Subject aber nur als Erscheinung vor, folglich erkennen wir uns nur als Erscheinung. » (H. C., Kants Th. d. Erf., S. 342.)

[4]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 376.

Ebenso wenig kann aber die Materie, das „Nicht-Ich", als Prius gelten, denn *auch die Materie ist,* wie wir sahen, *entweder als Ausdehnung ein Erzeugnis des äusseren Sinnes, der räumlichen Anschauung, oder als „Stoff" ein Erzeugnis der Formen des theoretischen Bewusstseins überhaupt.* Im letzteren Falle hat sie wie wir an der betreffenden Stelle schon erwähnten [1]) nur ein beschränktes Geltungsgebiet.

Beiden dogmatischen Systemen, dem Idealismus wie dem Materialismus gegenüber hat hiermit der Skeptiker vollständig recht, und sehr treffend „unterscheidet Kant den skeptischen Idealisten, als einen „Wohlthäter der menschlichen Vernunft", vom dogmatischen. Die Einwürfe des Ersteren gegen die umittelbare Wahrnehmung der Materie bereiten die Einsicht vor, dass alle unsere Wahrnehmungen, die inneren nicht weniger als die äusseren, nur soweit auf einem unmittelbaren Bewusstsein ruhen, als sie bloss ein Bewusstsein dessen sind, was unserer Sinnlichkeit anhängt. Jenes Ich, an welches sich der Empiriker des Idealismus anklammert, wie der des Materialismus an die Materie, ist ebensowenig ein Ding an sich, als die Materie .... Giebt es nun aber kein Selbstbewusstsein, aus dem der empirische Idealist unmittelbare Gewissheit schöpfen könnte für jene Realität, welche er, in seinem entlarvten Charakter als ursprünglicher Realist, den empirischen Dingen geliehen hatte, so giebt es keine Rettung für die Absolutisten, so wenig in der Idee, wie in der Materie, in dem transscendentalen Subjekt = x, wie in dem transscendentalen Objekt = x". [2])

Wenn aber der skeptische Idealist auch dem Dogmatiker gegenüber Recht hat, so erscheint doch das skeptische Denken vom Standpunkte der richtig verstandenen kritischen Transscendentalphilosophie völlig überwunden, denn mit der Unterscheidung von „Ich" und „Nicht-Ich", von Subjekt und Objekt steht und fällt auch der Skeptizismus. Der Skeptiker bezweifelt nämlich die Objektivität *seiner* Vorstellungen von der Aussenwelt, weil er in diesen nur eine subjektive Ausgeburt seiner individuellen Psyche, ein Hirngespinnst vermutet und sich dem Zweifel hingiebt, ob die Aussenwelt wohl auch ausserhalb des „Ich" reale Geltung haben könne. Ist man aber zu der Ansicht gelangt, dass das Ich", in welchem die Hirn-

---

[1]) Kap. II, S. 41.

[2]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 611.

gespinnste entstanden sein sollen, in That und Wahrheit nur ein Produkt des Bewusstseins neben anderen Produkten ist, so fällt jeder Grund dahin, die Objektivität dieser anderen Vorstellungen zu bezweifeln, denn sie sind nicht im „Ich“ enthalten, sondern das „Ich“ ist mit ihnen ein Teil einer Gesamtheit.

Die Produkte des Bewusstseins, nicht des Einzelbewusstseins (denn der „Einzelne“ ist ein vom Bewusstsein hervorgebrachtes Objekt unter anderen Objekten), sondern die Produkte des transscendentalen Bewusstseins, sind die unzweifelhaft existierende Welt, welche der Transscendentalphilosoph erklären soll.

Diese Welt besteht in erster Linie aus physikalischen Körpern. Die physikalischen Körper entstehen aber nicht im „Ich“; sondern sie entstehen zunächst in der reinen Anschauung, als einer bestimmten Bewusstseinsrichtung, welche geometrische Gestalten erzeugt und durch diese ihren Teil zur Erzeugung der physikalischen Körper beiträgt, und ferner in den synthetischen Grundsätzen und den Gesetzen der Naturwissenschaft, welch letztere den ersteren als den „allgemeinen Naturgesetzen“ entsprechen.[1]) „Die Gesetze“ sagt Cohen „erfüllen den Begriff der Erscheinung, bedingen seine Geltung, seine Realität als Object der Erfahrung, seine objective Realität.“[2]) Als Erkenntnisse, nicht des „Ich“ sondern des Bewusstseins, sind die Dinge Realitäten. Ausserhalb der auf Erkenntnis abzielenden theoretischen Bewusstseinsrichtung, etwa in einer materiellen Welt oder in einem „Ich“, Körper und sie beherrschende Gesetze anzunehmen, wäre von dem nunmehr gewonnenen Standpunkte aus einfach absurd. Die Körper, wie alle Realitäten, können nicht *irgendwo* sein, denn das Irgendwosein ist nur eine einzelne Thätigkeit einer einzelnen Bewusstseinsrichtung. nämlich der Anschauung. „Wie die Ideen“, sagt Cohen „in einem intelligibeln Orte eine Art von Dasein fristen sollten, so auch sollen die Gesetz-Realitäten, auch noch *irgendwo* sein. Irgendwosein heisst aber in Form unserer räumlichen Anschauung sein. Und das Gesetz der Erscheinungen besagt eine Vereinigung jener unserer Auschauungsformen mit anderen Eigenthümlichkeiten, Bedingungen unseres Erkennens. Diese. Vereinigung wiederum sich in Form der räumlichen Anschauung hausend vorzustellen, das ist, was die Alten den *τρίτος ἄνθρωπος* nannten.“[3])

---

[1]) Vergl. H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 345.

[2]) H. C., Kants Begr. d. Ethik S. 22.

[3]) ib., S. 21.

Die transscendentale Forschung musste also, indem sie anstatt des Gegensatzes von „Ich" und „Nicht-Ich" die Thatsache der Erfahrung zum Ausgangspunkt nahm, dahin gelangen, unter „Möglichkeit der Erfahrung" nicht diese „Möglichkeit" für das „Ich" sondern die Möglichkeit der Erfahrung als Kulturgebiet der Erkenntnis überhaupt, welchem Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zukomme, zu verstehen. „Die Erfahrung ist gegeben;" sagt Cohen „es sind die Bedingungen zu entdecken, auf denen ihre Möglichkeit beruht. Sind die Bedingungen gefunden, welche die gegebene Erfahrung ermöglichen, in der Art ermöglichen, dass dieselbe als apriori giltig angesprochen, dass strenge Nothwendigkeit und unbeschränkte Allgemeinheit ihr zuerkannt werden kann, dann sind diese Bedingungen als die constituirenden Merkmale des Begriffs der Erfahrung zu bezeichnen, und aus diesem Begriff ist sodann zu deduciren, was immer den Erkenntnisswerth objectiver Realität beansprucht. Das ist das ganze Geschäft der Transscendental-Philosophie." [1]) Diese objektive Realität der Erfahrung ist zwar Erscheinung, aber nicht Erscheinung im „Ich" sondern im transscendentalen Bewusstsein. „Erscheinungen sind Objecte," sagt Cohen „sind die alleinigen, sind die echten Dinge, die durch die Gesetze des reinen Denkens bestimmten Gegenstände der Anschauung, welche letztere nicht minder der Gesetze, der Reinheit empfänglich ist. Wer eine andere Art von Realität verlangt, steht ausserhalb der transscendentalen Methode. Innerhalb des Gebietes dieser Methode giebt es keine Art zu objectiviren, als vermöge der Deduction aus den Bedingungen der Erfahrung. Eine objective Realität beweisen, heisst sie deduciren aus dem Begriffe der Möglichkeit der Erfahrung, aus den Bedingungen, auf welchen die Möglichkeit der Erfahrung beruht. Die Möglichkeit der Erfahrung erst begründet die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung." [2])

Den physikalischen Körpern, von welchen es jetzt dargethan ist, dass sie bei aller Idealität nichts weniger als Setzungen des „Ich" sind, konnte man früher die Ideen und Gefühle als im Subjekte sitzend gegenüberstellen. Jetzt, *nachdem der Unterschied von „Ich" und „Nicht-Ich" aufgehoben ist, muss den Ideen und Gefühlen der gleiche Grad von Realität wie den Körpern zugesprochen werden,*

---

1) H. C., Kants Begr. d. Eth., S. 24.

2) ib., S. 23.

weil man sie ebensowenig wie die Körper noch als Hirngespinnst in einem substantiellen Ich betrachten kann. Nur die Art und Weise der Realität ist verschieden, und diese Verschiedenheit rührt von der Verschiedenheit der sie erzeugenden Bewusstseinsrichtungen her.

Der Subjektivismus der transscendentalen Philosophie besagt also, dass die verschiedenartigen Realitäten der Kulturgebiete ihren Ursprung nicht in einem Teile derselben, etwa in der Ausdehnung, sondern in dem Urquell des Bewusstseins haben; ebenso wie der Objektivismus der Transscendentalphilosophie es besagt, dass dieser Urquell des Bewusstseins nicht in eines seiner Erzeugnisse, das „Ich", verlegt werden darf. Dieser Gedankengang richtig verstanden, bringt am klarsten den Grundsatz der Cohenschen Philosophie zum Ausdruck: subjektiv = objektiv. „Echter Idealismus ist Realismus," [1]) sagt Cohen, und an einer anderen Stelle heisst es: „Was formal begründet ist, ist dadurch sachlich hergestellt," [2]) und dann: „Die Subjectivität ist die letzte Quelle aller objectiven Besitze." [3])

Je gründlicher also mit dem Materialismus und dem „Ich" als Ort des Bewusstseins aufgeräumt wird, desto inniger und ehrlicher wird die Vernunft es lernen, sich an den Realitätswert einer Idee zu gewöhnen. [4]) Denn nunmehr muss es klar sein, dass die innerhalb eines Kulturgebietes waltende Idee weder als Hirngespinnst noch als Produkt irgend eines Subjektes „verdächtigt" werden kann. [5]) Nicht das Subjekt macht das Sittengesetz, sondern in dem Sittengesetze vollzieht sich, wie wir (Kap. III) sahen, die Objektivierung des Subjekts als moralische Persönlichkeit, und das ästhetische Gefühl ruft das Selbstbewusstsein hervor. Mögen also die Objekte der Sittlichkeit und die Gegenstände des ästhetischen Gefallens nicht so solid empirisch erscheinen wie die Objekte der Erfahrung, ihrer Realität thut das keinen Abbruch. Die Idee der Freiheit, die zur Idee einer Gemeinschaft autonomer Persönlichkeiten führt, ist nicht minder real, nicht minder vom „Ich" unabhängig als die Natur. Das wissenschaftliche und das moralische Bewusstsein, *das* sind die „Naturkräfte", welche die Erscheinung des physikalischen

---

[1]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 381.
[2]) ib., S. 110.
[3]) ib., S. 350.
[4]) Cohen's Einleitung zu Lange's G. d. M., S. IX.
[5]) Vergl. H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 356.

Körpers und das Ideal der Freiheit hervorgebracht haben. Ebenso ist das Gefühl, als gewisse Bewusstseinsrichtung, eine solche „Naturkraft“. In ihm wurzelt das Schöne, welches mit Naturgewalt seine Offenbarungen schafft.

* * *

3.

Fällt der „scholastische Gegensatz des Subjectiven und des Objectiven,“ so können die Elemente der gesamten Kultur nicht mehr nach den Rubriken: Objektive Wirklichkeit, subjektive Möglichkeit, realer Gegenstand, Gedankending u. dgl. klassifiziert werden. *„Ein neuer, durchaus neuer Gegensatz kommt, jenem überwundenen einigermassen entsprechend, in die Welt: „Phänomenon“ — „Noumenon.“ [1]) Erscheinung und „Ding an sich.“* .

Versteht man unter „Ding an sich“ dasjenige „Innere“ aller Naturdinge, was hinter ihrer Erscheinung stecken und uns immer umzugänglich bleiben soll, so hat die Transscendentalphilosophie nach Cohens Ansicht dennoch alle skeptischen Gründe für die Unerkennbarkeit desselben einfach dadurch aus der Welt geschafft, dass sie gezeigt hat, wie die „Dinge“ entstehen, wie die Gesetze selbst, denen sie unterworfen sind, jenes „Innere“ ausmachen. „Das Gesetz selbst ist also der schlichteste Ausdruck jenes Dinges an sich, nach welchem der als Skepticismus verkappte Dogmatismus verlangt.“ [2])

Unter „Ding an sich“ oder „Noumenon“ muss aber etwas ganz anderes, als das „objektive Innere“ der Dinge welches mittels „subjektiver Denkformen“ nicht zu erkennen sei, verstanden werden. Das „Ding an sich“ ist so gut wie die Phänomene ein Erzeugnis des Kulturgebiete hervorbringenden Bewusstseins, ein Bestandteil in der Gesamtheit der Realitäten.

Vom Phänomenon unterscheidet sich dennoch das Noumenon zunächst dadurch, dass es nicht ein Objekt der sinnlichen Anschauung sondern anderer Bewusstseinsrichtungen ist.[3]) Die erste Unterscheidung, die wir hiermit in der Gesamtheit der Bewusst-

---

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 135.
[2]) H. C., Kants Begr. d. Eth., S. 20.
[3]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 519. Vergl. Begr. d. Eth., S. 38.

seinsrealitäten machen müssen, besteht darin, die sinnlichen Gegenstände von den nicht-sinnlichen oder übersinnlichen zu trennen. Die Noumena, deren durch die transscendentale Analyse der Kulturgebiete verbürgte Realität sich nicht aus Anschauungsformen konstituiert, stellen ein *„Gegenbild zum Sinnlichen“* dar, sind intelligibel und übersinnlich.

Das zweite Charakteristikum der Dinge an sich oder der Noumena ist es, dass sie immer eine *Aufgabe* bedeuten. Ihre Realität besteht nicht darin, Dinge darzustellen, sondern die ewigen Probleme der menschlichen Kultur zu setzen und deren Lösung zu erstreben. Daher sind sie niemals konstitutiv, sondern regulativ. Auch das Heuristische in ihnen ist, indem es die Forschung regelt, nichts anderes als eine Abart des Regulativen. Diese Eigentümlichkeit der „Dinge an sich“ Aufgaben darzustellen bringt es mit sich, dass sie sämtlich die zweckmässige Lösung derselben, hiermit die Zweckmässigkeit an sich, voraussetzen und sich somit prinzipiell als *Ideen,* d. h. als *synthetische Einheiten, die in der Erfahrung nicht anzutreffen sind,* erweisen.[1]) *Jede Ideee ist der Ausdruck eines Zweckproblems,*[2]) und in diesem Sinne ist der dritte charakteristische Zug der Noumena der, dass sie *Ideen* sind. Es giebt also nicht *ein* „Ding an sich“ sondern viele, und jede Zweckmässigkeit ist „eine besondere Art des Ding an sich,“[3]) eine Interpretation, welche die Kantische Lehre von den Ideen der Vernunft der Platonischen Ideenlehre nahe bringt.

Eine aus dem Vorangegangenen folgende, weitere charakteristische Eigenschaft der Noumena ist die, dass sie *„Grenzbegriffe“* darstellen. Diese Lehre Cohens von den Dingen an sich als „Grenzbegriffe“ ist eine eigentümliche, aus seiner Transscendentalphilosophie sich indessen notwendig ergebende Umbiegung der Lehre Kants von den „Grenzen der Erfahrung“. Während diese Kantische Lehre gewöhnlich dahin gedeutet wird, dass das „Ding an sich“ jenseits der Grenze unserer an die Erfahrung gebundenen Erkenntnis liege und uns daher unzugänglich sei, will Cohen diese Lehre so aufgefasst wissen, dass die Dinge an sich, die Noumena, uns wohl zugänglich, dass sie aber solche Begriffe sind, die sich nicht mehr innerhalb

---

1) Vergl. H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 395.
2) ib., S. 120.
3) ib., S. 208.

der Grenzen der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erfahrung, sondern ausserhalb dieser bethätigen. *Die Bezeichnung „Grenzbegriff“ kommt ihnen zu, weil sie an der Grenze der Erfahrung entstehen und walten. Durch die Hervorbringung der Dinge an sich überschreitet eben das Bewusstsein die Grenzen der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erfahrung, um neue Kulturgebiete zu bilden,* und daher nennt Cohen die Noumena auch *„Wendepunkte des Geistes“.*[1] *Die Grenze der wissenschaftlichen Erkenntnis muss denn auch nicht als unübersteigbare Schranke angesehen werden, ausserhalb deren es überhaupt keine Erkenntnis mehr gäbe,* sondern nur als die Grenze, welche die sinnliche, phänomenale „Provinz des Geistes“ von der übersinnlichen, noumenalen trennt. Durch diese Bestimmung des Noumenon als Wendepunkt an der Grenze zwischen zwei Geistesprovinzen glaubt Cohen alle Einwürfe zu erledigen, „welche man von dem Gedanken aus, dass die Kausalität nur für die Erscheinungen gelte, gegen die Aufstellung eines Dinges an sich geltend machte, und welche auch neuerdings F. A. Lange wiederholt hat“.[2]) Der innere Gehalt der Ideen, der Noumena, ist nämlich unabhängig von denjenigen Bestimmungen, die in der Kategorie der Kausalität enthalten sind; und da ferner die noumenalen Provinzen des Bewusstseins den phänomenalen, wenn nicht übergeordnet, so doch sicherlich nebengeordnet sind, so ist sogar die Daseinsmöglichkeit der Noumena unabhängig von den konstitutiven, mathematisch-naturwissenschaftliche Dinge erzeugenden Kategorien,[3]) indem ja die Kausalität, und ebenso die Substantialität, Ausflüsse des allgemeinen Bewusstseins sind, welches neben jenen, andere, weder kausal noch substantiell gefärbte, noumenale Gebilde hervorbringt. Die an der Grenze der bedingten Erscheinungen erzeugten Noumena unterliegen ganz anderen als kausalen Gesetzen. In dieser Bedeutung des Noumenon als Wendepunkt oder Grenzbegriff, als Idee, die an der Grenze der Erfahrung entspringt, liegt das letzte Charakteristikum desselben, dasjenige wonach es *als „Gegenbild der Sinnlichkeit“ unbedingt gilt und damit unbedingt ist.* Liegt es doch ausserhalb des räumlich, zeitlich und kausal bedingten Seins! Die Begriffe: „Ding an sich“ „Noumenon“ „das Intelligible“ „das Uebersinnliche“ „das Unbedingte“ „die Idee“, „der Grenzbegriff“, sie alle sind bei Cohen völlig synonym, und

[1]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 119.
[2]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 615.
[3]) H. C., Kants Begr. d. Eth., S. 77.

„das *asylum ignorantiae* der Schranke“ verwandelt sich in „das Forum der Erkenntniss der Grenze“.[1])

Trotz aller dieser Charakteristika, die eine unüberbrückliche Kluft zu bilden scheinen, giebt es noch *zwischen Noumenon und Phänomenon gewisse Beziehungen.* Die Thatsache, dass die Ideen einen Wendepunkt des Geistes an den Grenzen der Erfahrung bedeuten, zeigte es schon an, dass das Bewusstsein die Kulturgebiete nicht wie divergierende Strahlen eines Centralpunktes sondern wie aufeinanderfolgende, sich enge einander anschliessende Stufen eines einheitlichen Prozesses aus sich hervorgehen lässt. Höhere Stufen des Bewusstseinsprozesses erheben sich aus und über den unteren; die Dinge an sich erheben sich aus und über Kategorien und Formen des phänomenalen Bewusstseinsgebietes, um deren *intelligibles Substrat und die übersinnliche Ergänzung des Bedingten im Unbedingten* zu bilden und die Lösung der Vernunftaufgaben zu erstreben, welche sich aus der Unzulänglichkeit des rein wissenschaftlichen Denkens innerhalb der phänomenalen Erfahrung ergeben.

Aus diesem „unabwendlichen Grundverhältniss zum Sinnlichen,“ folgt auch, dass die Ideen mehr oder minder mit den „kosmichen Elementen“, d. h. mit den Elementen der naturwissenwissenschaftlichen Erfahrung, in mannigfacher Art verflochten sind. So ist unter den Ideen: Welt, Seele und Gott „die Welt das Ding an sich der äussern Erscheinung; die Seele das Ding an sich der inneren Erscheinung; Gott das Ding an sich alles Denkens überhaupt.“ Diese Ideen: Gott, Seele, Welt spielen nur eine untergeordnete Rolle im Systeme des transscendentalen Bewusstseins, sie sind nur „drei Versuchsarten in einer absoluten Objectivirung derjenigen Forderung zu genügen, welche der Terminus des Ding an sich formulirt.“ [2]) Das heisst also, es muss andere Ideen geben, welche besser als jene drei dieser Forderung entsprechen; denn wenn auch die regulative Realität der Ideen im Allgemeinen graduell der Realität der formalen Elemente der mathematischen Naturwissenschaft gleichkommt, so haben die Ideen unter sich doch keinen gleichen Geltungswert. „Die Kategorien, als constitutive Bedingungen sind, als solche, von gleichem Werthe,“ unter den Ideen aber „ist ein Rangstreit denkbar. Um transscendentale Idee sein zu können, müssen sie sich als regulative Maximen bewähren; aber die eine

---

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 616.

[2]) H. C., Kants Begr. d. Eth., S. 38.

kann hierin mehr leisten als die andere. Daher wird diejenige Idee vorzügliche Geltung, eminenten Realitätswerth erlangen, welche in der Begrenzung der Erfahrung nach einem Reiche des Sittlichen hin sich auszeichnet.“ [1])

Die kosmologische, die psychologische und die theologische Idee müssen aber bedeutend modifiziert werden, bevor sie als regulative Maximen gelten können. So muss z. B. die Idee „Welt“ als Inbegriff der physikalischen Körper zuerst die Idee der „organischen Naturform,“ an welche die Naturgesetze und also die Körper angrenzen, hervorbringen, um durch die Vermittelung der Zweckmässigkeitsidee Anschluss an die Ethik zu finden. Daher betrachtet auch Cohen nicht die Idee der Welt sondern die der „organischen Naturform“ als diejenige, welche in letzter Linie den Gegenständen des theoretischen Bewusstseins, den physikalischen Körpern, als noumenale Ergänzung entspricht; und ebenso stehen die „Idee“ „des Reiches der Zwecke“ dem Gegenstande des sittlichen Bewusstseins, dem freien Individuum, und die „Idee der ästhetischen Menschheit“ dem Gegenstande des ästhetischen Bewusstseins, dem Schönen, als ergänzende Noumena gegenüber. [2])

Der Zusammenhang der Idee der „Naturform“ mit der Ethik wird dadurch hergestellt, dass die Naturform nicht nur als kausaldeterminierter Organismus sondern auch als Individuum betrachtet wird, welches nur mittels heuristischer Anwendung der Zweckmässigkeitsidee erforscht werden kann. Individualität und Zweckmässigkeit sind aber auch die zwei Grundlagen der Ethik, welche nur Individuen und Gemeinschaft von Individuen als Endzweck kennt. Hiermit ist das sittliche Individuum als Endzweck eine höchste Ausbildung der Idee der Zweckmässigkeit, zu welcher das Bewusstsein gelangen muss, weil es in der Naturteleologie, der es sich, von dem Abgrunde der „intellegiblen Zufälligkeit“ hinweg, zugewendet hatte, nur eine unendliche Kette von Mitteln und Zwecken ohne Endzweck findet. Ein zweites Band, das die Ethik mit der Erfahrungslehre verknüpft, besteht darin, dass die Zweckidee sich in der Ethik zu der Freiheitsidee hinanbildet, welche unmittelbar an die Idee der letzten Ursache anknüpft und somit durch die Kategorie der Kausalität sich wieder mit der Erfahrung berührt. „Und so kehrt sich vor dem Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit der Spiess um: und

[1]) H. C., Kants Begr. d. Eth., S. 114.
[2]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 427.

das Schemen der letzten Ursache wird zum Noumenon der Freiheit."[1]) „So wird", sagt Cohen „das Sittengesetz, als Endzweck gedacht, allen Phänomenen sammt ihren Gesetzen, der ganzen Natur der Dinge zum intellegibeln Substrat, zum Noumenon."[2]) Das heisst also, die Erfahrung begrenzt sich selbst in der Sittenlehre.[3]) „Das Sittengesetz," sagt Cohen „entsteht an der Grenze der Erfahrung, da, wo der Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit uns angähnt. Es fordert einen Endzweck, der innerhalb der Erfahrung keine Stätte hat." Aber dieser Endzweck, das Sittengesetz, das moralische Individuum, ist und bleibt übersinnlich. „Der Endzweck," fährt Cohen fort „liegt jenseit *der* Natur, welche aus der Erfahrung offenbar wird. Wenn daher die Autonomie, an einem Wollen gedacht, ein Subject desselben fordert, so muss solches autonome Subject, als Endzweck, intelligibel sein. Denkst du nun aber jenes intelligible Subject trotzalledem sinnlich, so ist es deine Schuld. Du sollst dir von diesem moralischen Subjecte kein Bildniss machen; der „Standpunkt" der Idee lehrt es dich vermeiden, dass das „Analogon eines Schema" zum sinnlich-übersinnlichen Gespenst verstümmelt würde."[4])

Die Ideen, die Noumena, stellen hiermit „einen theoretischen Zusammenhang von Sein und Sollen" dar[5]) und zugleich bringen sie als „Grenzbegriffe" auch einen Zusammenhang von Ethik und Aesthetik zu Stande, denn „überall streben die den Inhalt erzeugenden Richtungen zu ihren Grenzen, zu ihrer Begrenzung." Dieser Zusammenhang entsteht erstlich dadurch, dass die ethische Pflicht „das Gefühl der Achtung des Erhabenen unserer moralischen Bestimmung" ist, so wie dieselbe Pflicht ihrerseits „die Quelle ist, aus welcher die erhabene Natur entspringt;" sodann und hauptsächlich entsteht der Zusammenhang dadurch, dass das ethische „Reich der Zwecke", durch die Idee der Menschheit in das Reich der ästhetisch „geeinigten und gereinigten" Menschheit umgewandelt wird.

Anderseits ist die Aesthetik mit der Erfahrungslehre eng verknüpft, indem die Zweckmässigkeitsidee, die aus der Naturbeschreibung entsprungen ist, in der ästhetischen, reinen „Zweckmässigkeit ohne

[1]) H. C., Kants Begr. d. Eth., S. 153.

[2]) ib., S. 240.

[3]) ib., S. 227.

[4]) ib., S. 283. Vergl. auch S. 88: « Die Ethik kann man daher bezeichnen als die Darstellung des regulativen Gebrauchs der kosmologischen Freiheitsidee. »

[5]) ib., S. 174.

Zweck“, die nur „als Spiel zweckmässig ist“, zu ihrer Vollendung gelangt.[1])

Es zeigt sich nach alledem, dass die noumenale Thätigkeit des Bewusstseins in seinen „Wendepunkten“ durch die bis dahin zurückgelegten Wege bestimmt ist. Die Aufgaben, die auf jedem Kulturgebiete entstehen, treiben das Bewusstsein zur Bildung entsprechender Dinge an sich, in welchen sowohl die Aufgabe selbst wie der Lösungsversuch formuliert liegen, und welche die Kulturgebiete zugleich von einander abgrenzen und miteinander verbinden.

Die Bedeutung der Dinge an sich ist nun keineswegs mit ihrer Rolle als Grenzbegriffe, oder Bindeglieder zwischen den Provinzen des Geistes erschöpft. Es kommt ihnen noch ein Wert als Aufgabe zu, und dieser ist näher zu beleuchten. Diese Bedeutung tritt zunächst auf dem Gebiete des theoretischen Bewusstseins hervor: „Das Ding an sich“, sagt Cohen „ist der Inbegriff der wissenschaftlichen Erkenntnisse. Aber damit ist mehr gesagt. Die Erkenntnisse bilden nicht eine abgeschlossene Reihe, ein Kapital todter Hand; sie sind nur, indem sie zeugen, das ist der Charakter alles Idealen. Sie enthalten daher nicht nur das, was ermittelt ist, sondern in sich zugleich das, was fraglich bleibt. Das ist der Charakter aller Begriffe: dass sie, indem sie Denkforderungen befriedigen, neue stellen. Es giebt keinen definitiven Abschluss. Jeder richtige Begriff ist eine neue Frage, keiner eine letzte Antwort. Das Ding an sich, als „Umfang und Zusammenhang“ der Erkenntnisse gedacht, muss daher zugleich der Ausdruck der Fragen sein, welche in jenen Antworten der Erkenntnisse eingeschlossen sind. Diese fernere Bedeutung des Ding an sich bezeichnet ein anderer Ausdruck, durch welchen Kant das X, als welches er wiederholentlich das transscendentale Object bezeichnet, bestimmt und vertieft hat. Das Ding an sich ist „Aufgabe“ .... auch für jede einzelne Frage lässt sich das Ding an sich als Aufgabe, lässt sich die Aufgabe als das unbekannte Ding an sich, als das Fragezeichen betrachten. Nicht allein den „Umfang und Zusammenhang“ unserer jeweiligen Kenntnisse, sondern zugleich die grosse Kette von Fragen, die in jenem „Umfang und Zusammenhang“ enthalten ist, erkennen wir als Ding an sich, das synthetisch zu objectiviren ist, als Aufgabe, die es zu lösen gilt. Die Gegenstände der Erfahrung sind ihrer Anzahl nach

---

[1]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 193.

unerschöpflich. So ist das Ding an sich endlos, in jedem Gegenstande sich neu erzeugend. All unser Wissen ist Stückwerk, ganz ist allein das Ding an sich; denn die Aufgabe der Forschung ist unendlich." [1])

„Das Ding an sich ist demnach der Ausdruck alles wissenschaftlichen Umfangs und Zusammenhangs unserer Erkenntnisse." [2]) Und „Die Weltidee", heisst es an anderer Stelle „soll nichts Anderes ausdrücken, als was der Weltbegriff, seines dogmatischen Charakters entledigt, bedeuten kann: die Unendlichkeit, die Schrankenlosigkeit des Naturerkennens, einen potentialiter unendlichen *Regressus in antecedentia*". [3]) Neben der Weltidee ist auch die Idee der Zweckmässigkeit eine Aufgabe, als „Problem der Gesetzlichkeit des Zufälligen". [4])

Die Bedeutung des Dinges an sich als Aufgabe in der Ethik liegt in der Forderung des „*homo noumenon*" an den „*homo phänomenon*": eine vernünftige Persönlichkeit, d. h. eben der „*homo noumenon*" zu sein, der „den Beruf des Menschen" ausmacht.[5])

Wendet sich das ethische Ding an sich an den „*homo phänomenon*", so richtet sich die ästhetische Aufgabe an den „*homo noumenon*", die humanitäre Vollendung der Menschheit. die Harmonisierung der Gefühle herbei zuführen.[6])

* * *

4.

Nachdem die Unterscheidung von „Phänomenon" und „Noumenon" (die an die Stelle des Gegensatzes von Subjektiv und Objektiv, von Ich und Nicht-Ich getreten ist) sowie die Rolle der Noumena gekennzeichnet sind, erübrigt es, *einige weitere Unterscheidungsmerkmale der Kulturgebiete* hervorzuheben. Leider sind bei Cohen die diesbezüglichen Äusserungen nicht derart, dass man aus ihnen einen abgerundeten. systematischen Gedankengang rekonstruieren könnte, was sonst trotz aller Abgerissenheit und Verteiltheit der inneren Zusammenhänge ermöglicht war. Nur mühsam lassen sich die Umrisse dieses Teiles der Cohenschen Transscendentalphilosophie erkennen.

---

1) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 519 u. 520.
2) ib., S. 518.
3) H. C., Kants Begr. d. Eth., S. 52.
4) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 120.
5) ib., S. 404 u. 128 u. Kants Begr. d. Eth., S. 242.
6) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 216.

Die Richtungen des Bewusstseins unterscheiden sich von einander:

a) Durch den ihnen eigenen Inhalt. [1])

b) Durch das ihnen zu Grunde liegende Erkenntnisprinzip. So ist die Freiheit das Erkenntnisprinzip der Geisteswissenschaften.[2])

c) Durch die Art und Weise ihrer Gewissheit. So haben die Thatsachen nicht die absolute Gewissheit, mit der allein der Moral „geholfen werden kann.“ [3])

d) Durch ihre Grundbegriffe.[4])

e) Durch das besondere Vernunftinteresse, aus welchem die Kulturgebiete entstehen.[5])

f) Durch die eigentümliche Weise, wie jede Bewusstseinsrichtung ihre Gegenstände erzeugt.[6])

g) Durch die verschiedene Art der Gesetzlichkeit, welcher die betreffenden Gegenstände gehorchen. [7])

Es fehlt aber bei Cohen die nähere Präzisierung dessen, was man unter Inhalt, Grundbegriff, Erkenntnisprinzip und ähnlichen Bezeichnungen, die keineswegs selbstverständlich sind, eigentlich verstehen soll.

Aus dem grossen Ganzen und in Übereinstimmung mit dem schon Gesagten lässt sich indessen noch das Folgende über die unterscheidenden Merkmale der Kulturgebiete entnehmen: Die gesamte Kultur zerfällt in die drei „Provinzen des Geistes“: die theoretische, die sittliche, die ästhetische; die erste entsteht aus den Bewusstseinsrichtungen des Anschauens und des Denkens, die zweite aus der des Wollens, die dritte aus der des Gefühls; die erste bringt Erfahrung zu Stande, die zweite Sittlichkeit, die dritte Kunst. Das theoretische Bewusstsein schafft kausale Gesetzlichkeit, das ethische bringt das Freiheitsgesetz hervor, das ästhetische stiftet seine Gesetzlichkeit in der allgemeinen Mitteilbarkeit des Gefühls. Das Interesse der theoretischen Richtung wird durch das Sein, die Natur, befriedigt, das der ethischen durch das Sollen, das der ästhetischen durch das Gefallen.

[1]) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 128.
[2]) ib., S. 133.
[3]) ib., S. 95 u. 339.
[4]) ib., S. 11.
[5]) ib., S. 92.
[6]) ib., S. 90.
[7]) ib., S. 131.

Ausserdem giebt es *gemeinsame Merkmale unter je zwei Gebieten,* so dass abwechselnd je zwei sich in einem gemeinsamen Punkte von dem dritten unterscheiden. So bezieht sich das theoretische und das ethische Bewusstsein auf das „Wirkliche", indem die Natur als gegenwärtige, scheinbar vom Bewusstsein gänzlich unabhängige „Wirklichkeit" erzeugt wird und die Sittlichkeit eine zukünftige, seinsollende „Wirklichkeit", das Sollen, hervorbringt; während die Aesthetik weder gegenwärtige Wirklichkeit noch das Sollen einer Zukünftigen sondern das unwirkliche, nur in der äusseren Hülle vergegenständlichte Schöne zu Stande bringt. Naturwissenschaft und Ethik bilden Erkenntnisse, jene die wissenschaftlichen, diese die moralischen, während die Aesthetik keine Erkenntnisse, sondern Gefühle hervorbringt. In diesem Zusammenhang erklärt sich die Unterscheidung, dass Naturwissenschaft und Ethik Objekte haben, der Aesthetik aber nur Gegenstände zukommen.

Aesthetisches und ethisches Bewusstsein schaffen im Gegensatz zu dem theoretischen keine *sinnlichen* Gegenstände, resp. Objekte.

Aesthetisches und theoretisches Bewusstsein haben mit einander gemeinsam, dass ihre Erzeugnisse nicht immer eindeutig sind. So hat die Aesthetik verschiedene Stilrichtungen, die Naturlehre, namentlich auf dem Gebiete der Naturbeschreibnng, verschiedene Standpunkte, während das Reich der Freiheit keine Meinungsverschiedenheiten zulässt. „Die verschiedenen Standpunkte und Richtungen", sagt Cohen „lassen sich auch in der Wissenschaft nicht nivelliren. Für die Ethik freilich sind sie unnachsichtlich zu verwerfen; denn dort bekunden sie nur die mangelhafte principielle Orientirung und den unmoralischen Respect vor den Thatsachen. In den Naturwissenschaften dagegen sind Stilrichtungen in berechtigter Wirksamkeit. Der Unterschied zwischen dem Hange zur berechnenden Theorie und dem zur Beobachtung und zum Versuche wird auf den Gebieten der Naturbeschreibung verschärft durch den Kampf der Parteien, die als speculative oder als empirische Köpfe das Bild der Natur, das nur Eines sein kann, einander widersprechend entwerfen . . . . Es giebt, obzwar dem Gesetze nach nur Eine Natur und Eine Erfahrung, dennoch verschiedene Gesichtspunkte, von denen nicht etwa blos einer der richtige ist, sondern die sachlich einander „berichtigen und ergänzen." Wie sollte es daher nicht in der Kunst verschiedene Stilrichtungen geben." [1])

[1]) H. C., Kants. Begr. d. Aesth., S. 279.

Es sei noch in Erinnerung gebracht, dass jede Bewusstseinsrichtung auf ihre Weise „das Ich“, den Menschen, erzeugt, und es sei ergänzend hinzugefügt, dass der *homo moumenon* der Ethik keineswegs identisch ist mit dem *homo noumenon* der Humanität in der Aesthetik. Die Idee der Persönlichkeit ist die sittliche Idee, die keineswegs und nimmermehr im Gefühle begründet ist. Derjenige *homo noumenon*, den die Aufgabe des Gefühls begründet, ist der Mensch der Humanität. „Das sittliche Noumenon ist der Mensch der Freiheit, die Natur und Sittlichkeit scheidet; das ästhetische der Mensch der Harmonie, die Natur und Sittlichkeit versöhnt. Der sittliche Mensch ist der Mensch der Pflicht und des Endzwecks; der ästhetische der Mensch der Theilnehmung und des Mitgefühls, der auch die Mittelzwecke zu scheinbaren Selbstzwecken adelt.“[1])

Schliesslich liegt die Bedeutung aller Bewusstseinsrichtungen für die menschliche Kultur darin, dass sie, angetrieben von den ihnen entsprechenden Aufgaben der Dinge an sich, die wissenschaftlichen Erkenntnisse mehren, die Sittlichkeit bessern und die Einheit des theoretischen und praktischen Bewusstseins sowie die Einheit der „Idee der Menschheit“ durch das ästhetische Gefühl festigen und harmonisieren, und dass sie die Kräfte des vereinheitlichten Menschheitsbewusstseins heben und beschwingen.[2])

---

1) H. C., Kants Begr. d. Aesth., S. 216.
2) Vergl. ib., S. 287.

Fünftes Kapitel.

Kant und Cohen. — Schlusswort.

1.

Die kritische Transscendentalphilosophie Cohen's, deren Grundzüge wir dargelegt haben, giebt sich nicht als ein eigenes System sondern als eine sinn- wenn auch nicht wortgetreue Wiedergabe Kantischer Gedanken.

Cohen verhehlt dabei garnicht, dass er sich in manchen wichtigen Punkten vom Meister entfernt; es war ja nicht seine Aufgabe, philologische Philosophiegeschichte zu treiben. „Sofern wir die Geschichte der Philosophie nicht als philologische Litterärgeschichte ansehen“, sagt er „sondern als das Ideal einer Erkenntniss, welches die Philosophie selber mit vollzieht, so stehen wir geschichtlich Kant gegenüber auf einem höheren Standpunkte, als er selbst stand; denn seine Schöpfung ist unsere Bildung. Ihm musste seine Philosophie bei aller Ueberzeugungstreue als die zufällige Wirklichkeit seiner Arbeit dünken; uns dagegen erscheint sie im Lichte ihrer Wahrheit, sofern wir als fremdes Erzeugniss sie nachprüfen“. [1]) In diesem Lichte gesehen, erscheint ihm denn das Kantische System als die wissenschaftliche Grundlegung und Sicherung derjenigen philosophischen Richtung, die ihren massgebenden Anfang in der Ideenlehre Platon's und ihre glänzende Fortsetzung in dem Idealismus der Descartes und Leibniz gefunden hat.

Cohen ist sich bewusst, dass seine Auffassung der Kantischen Philosophie der herrschenden Meinung widerspricht, welche in Kant die theoretische Ueberwindung jeder Methaphysik, also auch der idealistischen, erblicken möchte, glaubt aber durch seine Interpre-

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 5—6.

tation bewiesen zu haben, dass, einige wenige Ausnahmen abgerechnet, Anhänger wie Gegner das Kantische System total missverstanden haben. Besonders die Gegner: die „haben Kant nicht verstanden, nicht nur im einzelnen, sondern im Ganzen, in der gesammten Disposition, ja in der Tendenz der Kritik“.[1]) Wie sehr Cohen's Auffassung von Kant sich von der herrschenden Meinung entfernt, geht neben einigen, schon bei Gelegenheit erwähnten, bewussten und unbewussten Abweichungen hauptsächlich aus seiner *Stellung zur Kantischen Auffassung des „Ding an sich“* hervor. „Das Gerede“, sagt er „Kant habe die Erkenntniss zwar auf die der Erscheinungen eingeschränkt, dennoch aber das unerkennbare Ding an sich stehen gelassen, dieses oberflächliche Gerede wird doch nach hundert Jahren endlich einmal verstummen müssen“.[2])

Wäre nun wirklich die Cohensche Darstellung der Lehre Kant's vom Ding an sich, wie wir sie im vorigen Kapitel, im Cohenschen System der Transscendentalphilosophie, dargelegt haben, nichts als eine bessere Auffassung Kantischer Gedanken über den gleichen Gegenstand, so läge das philosophische Hauptverdienst Cohens darin, den in der Geschichte der Philosophie ein volles Jahrhundert grassierenden Irrtum „endlich einmal“ aus der Welt geschaft zu haben.

Leider muss dieses Verdienst dadurch erheblich geschmälert werden, dass Cohen es unterlassen hat, sich mit denjenigen Stellen in Kant's Hauptwerken auseinanderzusetzen, aus welchen der Gegensatz zur Cohenschen Auffassung der Noumena klar und unzweideutig hervorgeht. Nach diesen Stellen — und es wird schwierig sein ihnen andere entgegenzuhalten — ist das Noumenon nur als problematischer Begriff möglich, d. h. als ein solcher „der keinen Widerspruch enthält . . . . *dessen objektive Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann*“.[3]) Daher sind die Noumena Kants für die Erkenntnis nur von negativem Wert; sie beschränken dieselbe, aber ein positiver Erkenntniswert objektiver Realität kann ihnen nicht zugeschrieben werden. So sagt Kant wörtlich: „Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst, (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht

---

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 221.
[2]) ib., S. 518.
[3]) Kr. d. r. V., S. 235 (Edit. Kehrbach).

widersprechend: denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, dass sie die einzig mögliche Art der Anschauung sei. Ferner ist dieser Begriff nothwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also um die objective Gültigkeit der sinnlichen Erkenntniss einzuschränken .... Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen, und der Umfang ausser der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verstand der sich *problematisch* weiter erstreckt, als jene, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns ausser dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben, und der Verstand über dieselbe hinaus *assertorisch* gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon ist also bloss ein Grenzbegriff, um die Anmassung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also *nur von negativem Gebrauche.* Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, *ohne doch etwas Positives ausser dem Umfange derselben setzen zu können*". [1])

Nun könnte man freilich im Sinne Cohen's einwenden, dass aus dieser Stelle nur die Unzulässigkeit der Noumena für die wissenschaftliche phänomenale Welt hervorgehe, die an die Anschauung gebunden ist; neben den phänomenalen Objekten gäbe es aber auch andere Gegenstände, die eben nicht sinnliche sind und nicht sinnlich sondern intelligibel erkannt werden. Allein dieser Einwand würde jenen Ausführungen Kant's widersprechen, wonach nichtsinnliche Gegenstände erkenntniskritisch unzulässig sind. „*Alles* Denken", sagt Kant „muss sich, es sei geradezu (directe) oder im Umschweife (indirecte) vermittelst gewisser Merkmale zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann." [2]) „Die Kritik des reinen Verstandes," sagt er an einer anderen Stelle „erlaubt es nicht, sich ein neues Feld von Gegenständen, ausser denen, die ihm als Erscheinungen vorkommen können. zu schaffen und in intelligibele Welten sogar nicht einmal in ihren Begriff auszuschweifen." [3]) Noch deutlicher spricht sich Kant in folgender Stelle aus: „Die

[1]) Kr. d. r. V., S. 235.
[2]) Kr. d. r. V., S. 48. Vergl. Kr. d. Urteilskr., S. 125.
[3]) Kr. d. r. V., S. 258.

Eintheilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt *kann daher (in positiver Bedeutung) gar nicht zugelassen werden,* obgleich Begriffe allerdings die Eintheilung in sinnliche und intellectuelle zulassen; denn man kann den letzteren keinen Gegenstand bestimmen, *und sie also auch nicht für objectivgültig ausgeben.*" [1])

Wohl werden die aus der theoretischen Philosophie ausgewiesenen Noumena in der praktischen wieder neu zu Ehren gebracht. Allein — und darin zeigt sich wieder ein nicht zu unterschätzender Unterschied zwischen Cohen und Kant — das Gebiet der praktischen Philosophie, das der Ethik, ist für Kant im Gegensatze zu Cohen kein Gebiet der Erkenntnisse. [2]) Die Noumena als praktische Postulate erweitern nach Kant nicht die speculative Erkenntnis. [3])

Die *Cohensche Einteilung der Kulturgebiete* in phänomenale und noumenale und seine *Behauptung, die Dinge an sich seien erkennbar,* sind also *entschieden unkantisch.*

Ebensowenig sind die wichtigsten Ideen: Freiheit, Gott und Zweckmässigkeit im Sinne Kants erfasst.

Die Freiheit ist für Kant theoretisch ein problematischer Begriff. [4]) Die dritte Antinomie der reinen Vernunft, welche die Idee der Freiheit behandelt, hat keinen anderen Zweck als nachzuweisen, dass diese transscendentale Idee nur dann entschieden verneint werden müsse, wenn man die Naturdinge als Dinge an sich auffasst. Gebe man aber zu, dass sie nur Erscheinungen sind, und zwar Erscheinungen eines uns unzugänglichen Dinges an sich, so könne die Existenz der Freiheit sowohl bejaht als verneint werden. [5]) Der Gedankengang ist also hier ein dem Cohenschen strikte entgegengesetzter. Die Erkennbarkeit der Dinge an sich (ihr Zusammenfallen mit den Erscheinungen) wäre die Aufhebung der Freiheit. Ihre Möglichkeit ist an die Unerkennbarkeit des Dinges an sich gebunden. Cohen aber stellt die Freiheit als erkennbares Noumenon hin, und zwar erkennt er ihr einen entschieden teleologischen

---

[1]) Kr. d. r. V., S. 235—236. Vergl. auch S. 256, 257, 258.

[2]) folgt u. a. aus folgender Stelle: « . . . . Gefühle von Lust und Unlust und den Willen, ***die gar nicht Erkenntnisse sind,*** . . . . Kr. d. r. V., S. 71.

[3]) Kr. d. r. V., S. 158.

[4]) Vergl. Kr. d. r. V., S. 445.

[5]) Kr. d. r. V., S. 368. ff.

Charakter zu, während sie doch bei Kant von Kausalität *und Zwecksetzung* unabhängig, d. h. wirklich frei ist.

Noch weiter weicht Cohen von Kant in dem Punkte der Freiheitslehre ab, wo er behauptet, dass die Freiheit eine transscendentale Idee sei, die ein eigenes Gebiet der Realitäten (das der Ethik) erzeuge und mit den phänomenalen Naturdingen nichts zu schaffen habe. Diese Auffassungsweise muss vom Standpunkte Kant's entschieden abgelehnt werden, denn nach Kant giebt es kein Noumenon der Freiheit für ein besonderes Gebiet, sondern jedes Naturding, sowie jede Naturerscheinung, nicht nur der menschliche Wille, kann als Noumenon, als Ding an sich, zugleich als bedingt und als frei gedacht werden. Die ganze Natur kann sowohl als Naturnotwendigkeit, wie auch als Freiheit aufgefasst werden: frei als intelligibeles Ding an sich, kausal bedingt als Erscheinung. Für Kant besteht eben die Hauptfrage darin „ob Freiheit überall nur möglich sei und ob, wenn sie es ist, sie mit der Allgemeinheit des Naturgesetzes der Causalität zusammen bestehen könne, mithin ob es ein richtig disjunctiver Satz sei: dass *eine jede Wirkung in der Welt* entweder aus Natur oder aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr Beides in verschiedener Beziehung *bei einer und derselben Begebenheit* zugleich Statt finden könne. Die Richtigkeit jenes Grundsatzes von dem durchgängigen Zusammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt nach unwandelbaren Naturgesetzen steht schon als ein Grundsatz der transscendentalen Analytik fest und leidet keinen Abbruch. Es ist also nur die Frage: ob dem ungeachtet in Ansehung eben derselben Wirkung, die nach der Natur bestimmt ist, auch Freiheit Statt finden könne, oder diese durch jene unverletzliche Regel völlig ausgeschlossen sei. . . . Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligibelen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden.“ [1])

Erst auf dieser Möglichkeit jedes Naturdinges frei zu sein, beruht nach Kant die Möglichkeit für den Menschen, auch ein intelligibeler Charakter zu sein, dem Freiheit zukommt. [2])

Der problematische Begriff der Freiheit wird freilich in der Kantischen Ethik zu einem Erkenntnisobjekt, aber nicht unmittelbar,

---

[1]) Kr. d. r. V., S. 430—431.

[2]) Vergl. z. B. Kr. d. pr. V., S. 118—119 u. a. m.

denn die Postulate sind keine Erkenntnisse, sondern mittels der psychologischen Thatsache der sogenannten „praktischen Freiheit“, der Cohen keinen erkenntniskritischen Wert beilegt, die aber Kant nur durch die transscendentale Freiheit erklären zu müssen glaubt.[1]) Wie aber eine solche Freiheit möglich sei, das glaubt Kant, wird uns niemals klar werden. „Wie auch nur die Freiheit möglich sei“, sagt er „und wie man sich diese Art von Causalität theoretisch und positiv vorzustellen habe, wird dadurch“ (d. h. durch die apriorische Postulierung derselben) „nicht eingesehen, sondern nur, dass eine solche sei, durchs moralische Gesetz und zu dessen Behuf postulirt.“ [2])

Die Gottesidee ist für Kant gleichfalls theoretisch ein problematischer Begriff, praktisch ein Postulat. Ihre Möglichkeit ist nur zulässig, ohne dass wir erklären könnten, auf welche Weise dieses allernotwendigste und allervollkommenste Wesen möglich ist. Es „leuchtet aus der unnachlässlichen Forderung der Vernunft ein, irgend ein Etwas (den Urgrund) als unbedingt nothwendig existirend anzunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit gar nicht mehr unterschieden werden sollen, und für welche Idee unser Verstand schlechterdings keinen Begriff hat, d. i. keine Art ausfinden kann, wie er ein solches Ding und seine Art zu existiren sich vorstellen solle .... Daher ist der Begriff eines absolut nothwendigen Wesens zwar eine unentbehrliche Vernunftidee, aber ein für den menschlichen Verstand unerreichbarer problematischer Begriff.“ [3])

Für Cohen hingegen ist die Art und Weise, wie das Noumenon Gott möglich ist, von vornherein klar: es ist eben als ein der Kategorie der Kausalität analoges und ebenbürtiges Erzeugnis des allgemeinen Bewusstseins nicht nur möglich, sondern objektiv real.

Ebenso wie Freiheit und Gott ist auch die Zweckmässigkeit für Kant kein „regulatives“ Noumenon, das nur ausserhalb der phänomenalen Natur auf eigenem Gebiet ein ideal-reales Dasein führt, sondern es gilt als Maxime der Urteilskraft für die Beurteilung der ganzen Natur. „Es giebt eine physische Teleologie“, sagt Kant „welche einen für unsere theoretisch reflectirende Urtheilskraft hinreichenden Beweisgrund an die Hand giebt, das Dasein einer verständigen Weltursache anzunehmen.“ [4])

---

[1]) Kr. d. r. V., S. 429.
[2]) Kr. d. pr. V., S. 160.
[3]) Kr. d. Urt., S. 289.
[4]) Kr. d. Urt., S. 343.

Nach diesem Vergleich der Cohenschen Transscendentalphilosophie mit Kants Lehre vom Ding an sich, als deren Interpretation sie hauptsächlichst auftritt, ergiebt sich, dass die Cohensche Philosophie keineswegs als eine Modifikation der Kantischen aufgefasst werden darf. Kann auch noch die Deutung der Ideen: Freiheit, Gottheit, Zweckmässigkeit (wie wir sie in Kap. III kennen lernten) als eine unseren modernen Anschauungen angepasste Umformung rein Kantischer Gedanken erscheinen, so ist die Lehre von der erkenntnistheoretischen Ebenbürtigkeit dieser Ideen und der noumenalen Welt überhaupt mit der phänomenalen im Grade der objektiven Realität entschieden ein Schritt über Kant hinaus.

Vielleicht ist die mehr rationalistische Deutung der Ideen und der entschiedene Schritt über Kant hinaus, bei welchem die Noumena der Ethik zu Erkenntniswerten erhoben werden, aus einer grösseren Freiheit des Denkens von theologischen Elementen zu erklären; und *ein glänzendes Monument der Denkfreiheit ist die ganze Cohensche Ethik,* deren grosse Bedeutung wir leider im Rahmen dieser Arbeit nicht nach Gebühr und Wunsch würdigen können, weil wir unser Augenmerk auf das Allgemeine, Systematische gerichtet haben. Dennoch können wir an der so ansprechenden *socialphilosophischen Seite der Ethik* nicht ganz stillschweigend vorüber schreiten, müssen von dieser Leistung vielmehr betonen, dass ihr der schöne Ruhm gebührt, den lebhaften Bestrebungen der zeitgenössischen Sozialwissenschaft und der empirischen Praxis eine philosophisch gültige Grundlage und ein vereinheitlichendes Leitmotiv bieten zu können.

* * *

2.

Wir fragen uns: *bedeutet der Schritt Cohens von Kant hinweg, bedeutet der idealistische Kritizismus Cohens einen philosophischen Fortschritt?*

Die erste Forderung, die man an ein philosophisches System richten muss, besteht zweifellos darin, dass es seinem eigenen, einmal gesetzten Ziele treu bleibe, dass es halte, was es versprochen hat. Wie steht es nun in diesem Punkte um die Philosophie Cohen's, von dem wir hörten, dass der eigentliche philosophische Trieb in dem Streben nach einem System der Weltanschauung bestehe? Um diesen Trieb zu befriedigen, hatte Cohen philosophische Prinzipien aufzustellen, welche die gesamte Wirklichkeit erklären sollten.

denn eine Weltanschauung besteht eben in der Zusammenfassung der zerstreuten Erscheinungen der Wirklichkeit zu einem einheitlichen Weltbilde. Ein solches Weltbild müsste in erster Linie die Ergebnisse der empirischen Forschung berücksichtigen, in welcher die zerstreuten Erscheinungen ihre untergeordneten Einheiten gefunden haben. Lehrt doch die Geschichte der Philosophie zur Genüge, dass die Vernachlässigung der empirischen Gesetze entweder zu einem total verkehrten Weltbild oder zu einem leeren Rahmen, welcher jedes beliebige Weltbild einfassen kann, führen muss.

Cohen hat nun von vornherein darauf verzichtet, die von der Wissenschaft erkannte empirische Erscheinung in sein System hineinzuverarbeiten; trotz des von ihm hervorgehobenen philosophischen Triebes zu einem System der *Welt*anschauung, glaubt er, dass ein philosophisches System nicht einen Zusammenhang von Erkenntnissen, sondern nur einen Zusammenhang von Erzeugungsweisen der Erkenntnisse zu bedeuten habe. *Jedes Kulturgebiet habe seine Prinzipien, und die systematische Verknüpfung dieser Prinzipien wäre die Philosophie. Unbestreitbar bedeutet auch das eine eminent philosophische Aufgabe, aber selbst deren Lösung wäre noch kein System der Weltanschauung.*

Für die Transscendentalphilosophie kommt nun die speziellere Aufgabe hinzu, darzulegen, wie die Erkenntnisweisen des Bewusstseins ihren Inhalt aus sich hervorbringen; und dieser Teil der Systembildung, welcher den Kern der Transscendentalphilosophie betrifft, ist von Cohen in sehr ungenügender Weise ausgeführt worden. Namentlich von dem Gebiete der mathematischen Naturwissenschaften, das in der Kontroverse von transscendentalem Idealismus und transscendentalem Realismus das entscheidende ist, muss dieser Mangel ausgesagt werden. Es ist nämlich Cohen nicht gelungen, diejenigen Prinzipien des Bewusstseins aufzudecken, welche uns die Erzeugung der mathematisch-physikalischen Gegenstände vollständig klar machen könnten. Die reine Anschauung, welche nach Cohen die geometrischen Gestalten der physikalischen Körper erzeugt, ist keine genügende Erklärung dieser geometrischen Figuren, weil aus der reinen unendlichen, kontinuierlichen Anschauung keine *bestimmte* Räumlichkeit abzuleiten ist.

Schon Herbart, gegen den Cohen in diesem Punkte polemisiert, fragte Kant gegenüber: „Woher die bestimmten Gestalten bestimmter Dinge?“ und meinte dazu: „Diese Frage ist nach der Kantischen

Ansicht schlechterdings unbeantwortlich." [1]) Die Antwort, die Cohen auf die Frage erteilt, lautet, wie wir wissen, dahin, dass die bestimmten Räume durch die synthetische Verbindung der Anschauung mit dem Denken, durch die auf sie einwirkenden Kategorien und Schemata, vorab durch die Einwirkung des Begriffs der extensiven Grösse, zu Stande kommen. — „Aber ist Das eine Antwort?" Herbart fragte ja nicht nach der Erzeugnisweise ausgedehnter Grössen *überhaupt* sondern nach der Erzeugnisweise *bestimmter* Gestalten *bestimmter* Dinge? Warum zieht das Bewusstsein, wenn es die einzige Quelle des Realen sein soll, Linien, bald von dieser bald von jener Länge, bald von dieser bald von jener Richtung? Worin liegt der Bestimmungsgrund dafür, dass das Bewusstsein unter den unzähligen, möglichen extensiven Grössen den Dingen gerade die verleiht, welche wir in der Aussenwelt wahrnehmen?

Herbart hatte Recht, wenn er die Unfähigkeit der apriorischen Anschauung hervorhob, die bestimmten empirischen Raumgebilde zu erklären. Er irrte unseres Erachtens nur darin, dass er glaubte, seine Frage sei „nach der Kantischen Ansicht schlechterdings unbeantwortlich." Kant *hat* eine Antwort: *Die bestimmte Räumlichkeit, d. h. das Soundnichtanders der empirischen Formen, welche die apriorische Anschauung annimmt, stammt aus dem zweiten Quell unserer Erkenntnis, dem Aposteriori.* Dass der Gegenstand drei Dimensionen hat, ist notwendig, seine bestimmte Grösse, die er nach diesen drei Dimensionen hat, ist zufällig und stammt aus der uns unzugänglichen Anordnungsweise der Empfindungen. *Die idealistische Fortbildung des Kantischen Kritizismus durch Cohen hat sich aber der Möglichkeit begeben irgend einen* **Bestimmungsgrund** *für die geometrische Gestalt anzugeben.*

Die äussere Form der Dinge ist also aus dem Bewusstsein nicht erklärt.

Ebensowenig wie der apriorische Raum, allein, das **bestimmte** *Nebeneinander erklärt, vermag die apriorische Zeit, allein, ein ordnendes Prinzip für das* **bestimmte** *Nacheinander der Empfindungen abzugeben. Auch das geht nicht an ohne die Zuhilfenahme des Kantischen aposteriori.*

Die Mechanik nun gar, welche bei Cohen nicht aus der receptiven empirischen Wahrnehmung, sondern allein „auf Grund vorausgesetzter Principien" Bewegungskörper zu gestalten hat, kann auf

---

[1]) H. C., Kants Th. d. Erf., S. 322.

diese Weise ihre Aufgabe schon aus dem Grunde nicht lösen, weil ihr Hauptobjekt, die Bewegung weder in der Anschauung von Raum und Zeit noch in den Kategorien gegeben ist. Den sonderbaren Versuch, die Muskelbewegung in der Urrichtung des Bewegungsbewusstseins transscendental zu begründen, wird wohl Cohen selbst nicht auf die Bewegung überhaupt ausdehnen wollen. Sagt er doch: „Das Wunder, dass sich Körper überhaupt bewegen, dass sie den sonderbaren Trieb haben zu fallen, bleibt unerforscht und unbefragt.“ [1]) Vielleicht ist es wahr, dass es unerforscht bleibt, unbefragt bleibt es aber entschieden nicht. Das Problem der Bewegung, das von den Eleaten aufgeworfen wurde, war niemals von der philosophischen Tagesordnung abgesetzt, und wird wohl auch in Zukunft auf derselben bleiben. *Das Eingeständnis, die Bewegung aus dem Bewusstsein nicht ableiten zu können, ist ein Riss im System des transscendentalen Idealismus,* der durch ein Verbot gegen die Neugier nicht gut gemacht werden kann. Kant lies doch wenigstens die Bewegung als philosophisch beachtenswert gelten und beschied sich, sie als zufällig und aus dem unbekannten Etwas herstammend zu erfassen.

Wendet man sich nunmehr dem physikalischen Körper zu, der sich uns ganz und gar als Empfindungskomplex darstellt, so ist derselbe aus den Bedingungen des Bewusstseins durch Cohen nicht genügend erklärt. Nimmt man auch die Empfindungen als im Unendlichkleinen transscendental begründet an, so ist doch wiederum nicht ausgemacht, warum gerade diese *bestimmten* Empfindungen oder Infinitesimale sich summieren, warum gerade *diese* Strahlenbrechungen, *diese* Wellenlängen des Wärmeäthers eintreten müssen, und ebensowenig sieht man ein, warum Licht-, Wärme- u. a. Erscheinungen gerade *diesen bestimmten* durch Beobachtung und Experiment ermittelten Gesetzen gehorchen. *Auch die Kategorie der Kausalität zeigt sich unfähig, die* **bestimmten** *empirischen Fälle, in welchen sie in der Wirklichkeit auftritt, einzig aus sich selbst zu erklären, und somit fallen alle empirischen Gesetze aus dem Rahmen des apriorischen Bewusstseins heraus, das ein für allemal nur im Stande ist, die* **Möglichkeit** *von Figuren, Dingen und Gesetzen zu erklären.*

Macht es sich die Transscendentalphilosophie zur Aufgabe, die Naturgesetze „als Gesetze des Bewusstseins zu beglaubigen“, so muss der transscendentale Idealismus Cohens als verfehlt gelten, weil er sich die Möglichkeit benommen hat, den bestimmten, wirk-

[1]) H. C., Kants Begr. d. Eth., S. 47.

lichen Inhalt (nicht das Dass sondern das Wie) der Gesetze abzuleiten, weil in erster Linie die Bewegungsgesetze Newtons in die synthetischen Grundsätze wie in ein leeres Gefäss hineingeschüttet werden, und weil überhaupt das Wie der Erfahrung aus der Möglichkeit (dem Dass) derselben nicht zu erklären ist. Indem es sich nun gezeigt hat, das die empirische Wirklichkeit nicht erklärt ist, *so ist damit zugleich die Unerklärbarkeit des „Ich" in der Philosophie Cohens dargethan, denn in ihr ist ja das Ich ein empirisches Ding unter den andern empirischen Dingen.* Und indem nun das Ich, als ein solches vom „Bewusstsein" erzeugtes Ding, nicht mehr glaubhaft ist, fällt die Cohensche Auflösung des substantiellen Ich und seiner Funktionen, die Widerlegung von Skeptizismus und Dogmatismus, von Idealismus und Materialismus sowie die Beweisführung für die Realität der Ideen und Gefühle im Wesentlichen dahin.

Aus alledem geht hervor, dass der realistische Faktor des grossen X noch nicht so entbehrlich ist, wie der transscendentale Idealist glaubt.

Irgend eine aposteriorische „Zufälligkeit" muss man doch noch in Anspruch nehmen, um Bewegung, räumlich-zeitliche Anordnung und empirische Gesetze zu begreifen; und dann ist es aus mit dem transscendentalen Idealismus.

Und sieht man sogar von der Unerklärbarkeit der wirklichen Erfahrung im Cohenschen Systeme ab und legt alles Gewicht auf die systematische Verbindung der Grundprinzipien der einzelnen Natur- und Geisteswissenschaften, so wird doch noch manches einzuwenden sein. Ein Hauptmangel bliebe es dann, dass diese Philosophie keine oberste, eindeutig bestimmte Methode für die Auswahl, Anordnung und Verbindung jener Prinzipien mitbringt. So ist denn die Deduktion der reinen Noumena auseinander nicht minder willkürlich als die Ableitung von Luft und Licht bei Fichte, Schelling und Hegel; und ähnliche Gedankengänge wie Cohen einschlagend, könnte man beliebige „Geistesprovinzen" in sein System einschalten sowie vorhandene ausscheiden. Statt der Aesthetik könnte man z. B. die Technik setzen, welche ebenfalls in der Zweckmässigkeit begründet wäre, und damit das Cohensche System der materialistischen Kulturphilosophie mundgerecht machen; umgekehrt könnte man auch als neue „Geistesprovinz" die Religion entdecken, welche „als eine besondere Bewusstseinsrichtung" ihr „Interesse" etwa auf die Hervorbringung des „Heiligen" richtete. Und nicht nur ganze „Kulturgebiete" sondern

auch einzelne längst überlebte Disziplinen, wie Dämonologie, Astrologie, etc. könnten auf irgend eine transscendentale Grundlage im Bewusstsein zurückgeführt werden. Dazu brauchte man nur von dem Grundgedanken Cohen's auszugehen: dass es sich in der Philosophie nicht um Dinge, sondern um Erkenntnisse handelt, und dass die übersinnliche Welt ebenso real ist wie die sinnliche.

Die einzige Schutzwehr gegen alle derartige, willkürlich subjektive Konstruktion ist der Kantische Gedanke, dass es nur *eine* der Erkenntnis zugängliche Welt giebt, die sinnliche, und dass eine Erkenntnis ohne sinnliche Dinge keinen Sinn hat. [1])

Dann aber, wenn es sich um Dinge und um Erkenntnisse von Dingen handelt, und wenn die übersinnliche Welt keine reale Objektivität hat, muss die letztere, die übersinnliche Welt der Ideen und Noumena zurückverlegt werden in ein erkennendes Subjekt, in ein Ich, das ganz empirisch aufgefasst werden muss. Und schon ohnedies kann ja die erkenntniskritische Vernichtung des „Ich" im Cohenschen System, wie bereits ausgeführt, nicht hingenommen werden.

Muss aber der Gegensatz von „Ich" und „Nichtich", von Subjekt und Objekt, wieder in die Philosophie einkehren, *so entsteht von neuem die Grundfrage nach dem Verhältnis des apriori zum aposteriori.* Es ist hier nicht der Ort, diese Frage in ihrem ganzen Umfange aufzuwerfen; eine Betrachtung F. A. Lange's, der von dem Gedanken der psycho-physischen Organisation ausgeht, bietet eine geeignetere Gelegenheit, den Apriorismus in mehr nüchterner Gestalt zu untersuchen.

Nur die Bedenken, welche die Cohensche Begründung desselben hervorruft, seien hier angeführt: Sobald die Erkenntnis wieder als Funktion des „Ich" rehabilitiert ist, muss gegen die theoretische Bedeutung des apriori, wonach die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit als ein untergeordnetes Merkmal des „Eigenen, das wir in die Dinge legen", betrachtet wird, eingewendet werden, *dass dieses „Eigene, das wir in die Dinge legen" alles Mögliche rechtfertigen kann, wenn nicht* **es** *der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit untergeordnet wird.* Die Astrologie hatte auch ihre eigenen Begriffe, Methoden, Realitäten „aus dem Bewusstsein" hervorgebracht, nur waren diese eben nicht allgemeingültig und notwendig.

---

[1]) Vergl. Kr. d. r. V., S. 224—225.

Sodann hat Cohen das transscendentale apriori als ein „metaphysisches“ hingestellt: weil es ein Novum, ein in den Empfindungen nicht Gegebenes sei. Den Beweis sucht er nur mit dem Raume und der Kausalität zu erbringen. Was die Kausalität betrifft, so ist gegen die von Kant übernommene Beweisführung nichts einzuwenden. Anders verhält es sich mit dem Raum. *Nachdem die moderne Psychophysik jede punktuelle Empfindung als Abstraction erwiesen hat, kann von einem Raum als unbedingtes Novum nicht mehr die Rede sein.* .

Die dritte Cohen eigene Deutung des Transscendentalen, wonach es das ist, was allein die Gegenstände hervorbringt, beruht unseres Erachtens auf der schon mehrmals aufgedeckten Vernachlässigung des aposteriori zu Gunsten des apriori. Dass die transscendentalen Elemente notwendige Vorbedingung der Erfahrung sind, bedeutet noch nicht, dass sie allein dieselbe konstituieren, und wie schon dargethan, geben sie im besten Falle ein leeren Rahmen für dieselbe ab.

Der kopernikanische Standpunkt in der Philosophie, von Cohen auf die Spitze getrieben, macht das erkenntnistheoretische Problem zu einem unlösbaren. Aus der transscendentalen Form kann der Inhalt nicht abgeleitet werden, und so bleibt bei diesem Standpunkt ein nicht aufgelöster Rest von Dualismus, der umso unverzeihlicher ist, weil er verheimlicht wird. Die vereinheitlichende Tendenz des menschlichen Geistes kann bei einem solchen Schein-Monismus nicht stehen bleiben und muss entweder zu einem alle Form aus dem Inhalt erklärenden Positivismus oder zur offenen idealistischen Metaphysik ihre Zuflucht nehmen, welche allen Inhalt des Weltgeschehens ungeniert aus der Form hervorzaubert, ihn also, wenn auch auf ihre Weise, doch wenigstens erklärt.

Eine sehr wertvolle Leistung in der unverkennbar tiefen und überall anregenden Geistesarbeit Cohen's dürfte nun aber vor allem in der *Hervorhebung des Unterschiedes von Psychologie und Erkenntnistheorie* zu erblicken sein, sowie in der *Betonung jenes Standpunktes, wonach der Kritizismus zu allererst den Gehalt aller wissenschaftlichen Begriffe auf ihren Wert für die Wissenschaft zu prüfen habe.* Wie immer Cohen selbst diese Forderung durchgeführt haben mag (wir wollen darauf nicht mehr eingehen, es liegt in der Darstellung zu Tage) jedenfalls ist *diese Forderung* **als Prinzip** *eine glänzende Seite des Cohenschen Kritizismus,* und sie war auch auf die Weiter-

entwickelung der Erkenntnistheorie, namentlich auf Riehl,[1]) von nicht geringem Einfluss.

Man muss aber nicht übersehen, dass Cohen ausserhalb der modernen, von der Entwickelungslehre geförderten Erkenntnistheorie stehen geblieben ist. In dieser von Helmholtz und den Darwinianern aufgebauten Lehre, welche die apriorischen Elemente als Produkte der biologischen und anthropologischen Entwickelung ansieht, erblickt Cohen nur wenig berechtigte und ihr Gebiet überschreitende anthropologische Forschung, keine Erkenntnistheorie. Cohen's Philosophie kann überhaupt vom Standpunkte der modernen Entwickelungstheorie nicht betrachtet und gemessen werden, weil er die Empirie als Massstab oder Grundlage einer transscendentalen Metaphysik zurückweisen würde, und weil ihm der Begriff der Entwickelung und ähnliche Begriffe Hypothesen und, wie alle Empirie, in erster Linie Erzeugnisse des Bewusstseins sind, die nicht erst dessen in den Kulturgebieten gegebene Thatsächlichkeit, von der man ja auszugehen habe, erklären können. Wir haben uns deshalb auch mit Cohen auf *seinen* Standpunkt transscendental-idealistischer Metaphysik begeben und *innerhalb desselben* dargethan, dass aus dem transscendentalen Bewusstsein die Welt nicht erklärt, insbesondere das von Cohen scheinbar aufgelöste Ich nicht abgeleitet werden kann.

Erblicken wir nun in den hervorgehobenen erkenntnistheoretischen Leistungen das Hauptverdienst, so müssen wir es doch hier wiederholen, dass die Erkenntnistheorie noch nicht die Philosophie ist. Wenngleich die architektonische Einheit des Weltgeschehens erkenntnistheoretisch nur ein Postulat unseres Denkens sein mag, ist und bleibt sie die Aufgabe der Philosophie. Und zwar soll diese Aufgabe nicht so gelöst werden, dass man irgend ein oberstes Prinzip an die Spitze des Weltgeschehens stellt (sei es Materie, sei es Bewusstsein) und die einzelnen Ausführungen des Prinzips den Einzelwissenschaften überlässt, sondern es müsste in der Weise geschehen, dass die Ergebnisse der Einzelwissenschaften, Erkenntnistheorie mit inbegriffen, mittels eines ihnen angepassten obersten Prinzips zu einem einheitlichen Weltbilde verbunden würden. Nicht auf Einheit überhaupt und schlechthin kommt es an, sondern auf die bestimmte, der Empirie entsprechende Einheit. Die systematischen Fragen: ist die Welt eine von Uranfang an gegliederte Stufenleiter von Erscheinungen, ist sie ein urewig harmonisch eingerichtetes Spiel von

[1]) Riehl. Der philosophische Kritizismus 1876.

Monaden oder ein ewiger Mechanismus, der nach dem Gesetze von Druck und Stoss arbeiten muss, oder ist sie ein sich ewig veränderndcr, sich immer entwickelnder Organismus u. s. w., u. s. f., alle diese bedeutsamen Fragen sollte die Philosophie erwägen und auf Grund der Ergebnisse der Einzelwissenschaften die Antwort suchen.

Cohen verschmäht die Erwägung solcher Fragen, wie überhaupt die neokantischen Philosophen — F. A. Lange ausgenommen — für die eigentliche Aufgabe der Philosophie, die systematische Verarbeitung der Empirie, kein besonderes Interesse zu verspüren scheinen.

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XXII.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Renouvier

und der

französische Neu-Kritizismus

Von

Dr. Maurice Ascher
aus Neustadt, Mecklenburg-Schwerin

Bern.
Verlag von C. Sturzenegger.
1900.

Meinen lieben Eltern

in Dankbarkeit gewidmet.

Inhalt.

Einleitung.

Erst seit *Kant* spricht man von Kriticismus. Vor Kant konnte man nur wählen zwischen Dogmatismus und Skepticismus. Kant, in der Ueberzeugung, dass jede Spekulation über das Wesen der Dinge eine zwecklose sei, wenn man nicht zuvor das menschliche Erkenntnisvermögen kritisch ergründet habe, wandte sich darum von dem Dogmatismus ab, der voll von unbewiesenen Voraussetzungen war, der das Wesen der Dinge zu erkennen vorgab, ohne jemals seine eigene Erkenntnisfähigkeit untersucht zu haben. Kant beschäftigte sich mit derselben Aufgabe, welche von den Skeptikern für unauflösbar galt: er suchte das Erkenntnisvermögen zu analysieren, die Erkenntniskraft kritisch zu prüfen, und wurde so der Schöpfer des *Kriticismus*. Es war ihm darum zu thun, jenes Band wiederum herzustellen, welches *Hume* zerrissen hatte, jene Begriffe zu sichern, auf welchen die menschliche Erkenntnis beruht und so Wissenschaft und Spekulation, deren Rechtmässigkeit durch Hume in Frage gestellt war, neu zu begründen. Wenn es so wäre, wie Hume dachte, wenn die Gegenstände der Natur Dinge an sich wären, welche ihre eigenen Gesetze haben, nach denen sie sich richten, wenn wir dieser Natur erst ihre Gesetze ablauschen müssten, um eine Erfahrung zu haben, dann würden seine skeptischen Einwürfe unwiderlegbar sein, dann würde er mit Recht fragen, wie wir eine Kausalität zu behaupten berechtigt sind. Zum Glück verhält es sich nicht so. Es ist bewiesen worden, dass die Gegenstände keine Dinge an sich sind, sondern Erscheinungen, dass diese Erscheinungen erst von uns Gesetze erhalten, um Erfahrung werden zu können, und dass nur die Verstandesbegriffe es sind, welche die Erfahrung möglich machen. Der Kriticismus zeigt, dass wir es sind, die der Natur Gesetze vorschreiben, er hat das Kriterium der Wahrheit von den Dingen in den Geist übertragen.

Der Einfluss der Kantschen Philosophie zeigte sich bald in allen Wissenschaften. Dogmatiker und Skeptiker boten zwar ihre ganze

Kraft auf, um diese neue Lehre aus der Welt zu schaffen, aber die Anwendungsfähigkeit ihrer Principien, der sittliche Ernst ihrer Weltanschauung, vor allem der Geist der Freiheit, der in ihr wehte, verschafften der Kantschen Lehre ebenso begeisterten als ausgebreiteten Beifall. Die meisten in der Kántschen Schule hervorgetretenen Schriftsteller beschränkten sich darauf, teils die Lehre des Meisters zu erläutern und ihr eine festere Unterlage zu geben, teils die von ihnen bemerkten Mängel und Lücken zu beseitigen.

Auch in Frankreich fand die Kantsche Lehre, wenn auch erst spät, Fortsetzer und Fortbildner.[1]) Eine hervorragende, philosophisch epochemachende Stellung nimmt unter den Kriticisten Frankreichs aber erst *Charles Renouvier* ein, der unstreitig zu den bedeutendsten philosophischen Denkern dieses Jahrhunderts gehört. Renouvier ist als der Stammvater des französischen Kriticismus zu betrachten.[2]) Er war der Erste, der, gegründet auf Kantsche Principien, ein vollständiges System von philosophischem Phaenomenalismus hervorgebracht hat und aller zukünftiger Phaenomenalismus wird mit seinem Namen verknüpft sein.[3]) Jede Existenz, welche man sich in einer anderen Sphäre vorstellt als der der sinnlichen Erfahrung, ist für Renouvier reine Chimäre. Dinge, die ausserhalb der Beziehungen, welche die Sinne uns erkennen lassen, für sich selbst bestehen, Substanzen, wie die meisten der Metaphysiker sie zu begreifen glauben,

[1]) Besonders hat *Jules Lachelier* durch sein anregendes Lehren an der École Normale Supérieure dazu beigetragen, die Philosophie Kants in Frankreich populär zu machen. Lachelier erweitert indes den Kriticismus zu einem spiritualistischen Realismus. Er räumt der Wissenschaft nur die Erkenntnis der phaenomenalen Welt ein, leitet aber zugleich die Notwendigkeit einer Metaphysik aus den Bedingungen des Denkens und des Handelns her. Siehe „De natura syllogismi", „Du fondement de l'induction", „Psychologie et Métaphysique", par J. Lachelier. Deuxième édition. Vol. in -12. Paris 1896.

[2]) In Frankreich nennt man den Neu-Kriticismus einfach Kriticismus.

[3]) Im Mind 1881 macht Shadworth Hodgson darauf aufmerksam, dass auch Salomon Maimon Phaenomenalist gewesen und nur nicht lange genug gelebt habe, um sein philosophisches System zur Vollendung zu bringen. Wenn nun auch die gemeinsame Annahme phaenomenalistischer Principien glauben machen könnte, dass Renouvier vielleicht nur als Nachfolger Maimons zu betrachten wäre, so seien doch die Abweichungen so bedeutend, dass die Originalität Renouviers ausser Frage stehe. — An dieser Stelle sei noch erwähnt, dass Shadworth Hodgson selbst der bedeutendste Phaenomenalist Englands ist. Zwischen seinem Standpunkt und dem Renouvierschen sind indes noch grosse Unterschiede. Während z. B. Renouvier die Willensfreiheit bejaht, ist Hodgson Determinist.

sind für ihn nur eitle Trugbilder. Der französische Kriticismus hat es sich zur Aufgabe gemacht, den menschlichen Geist, seine Grenzen und seine Gesetze zu ergründen; er zielt darauf hin, das zu bestimmen, was von allen angenommen werden kann, die von ihrer Vernunft Gebrauch machen, um die allgemeinen Phaenomena des Geistes und der Welt zu zergliedern.

Wenn auch Renouvier unmittelbar von Kant ausgeht und die Hauptthesen Kants auch seine Grundideen sind, so trennt sich seine Philosophie doch in so vielen Punkten von der Kantschen Lehre, dass sie als integrale Umarbeitung derselben betrachtet werden kann. *Pillon,* der unschätzbare Mitarbeiter an der „Critique philosophique" und jetzige Redakteur der „Année philosophique", bestimmt die historische Stellung des französischen Kriticismus folgendermassen: „Der zeitgenössische Kriticismus knüpft ebensosehr an Hume wie an Kant an. Etwas fehlt bei Hume: die Idee des *Gesetzes.* Etwas ist zu viel bei Kant: die Idee der *Substanz,* die unter dem Namen *Noumenon* ihre Rolle spielt."[1]) In der That verbindet Renouvier den Apriorismus Kants mit dem Phaenomenalismus Humes. Nach Hume bestehen alle Thätigkeiten des Geistes in Wahrnehmungen: sind diese lebhaft, so heissen sie Impressionen, sind sie abgeschwächt, so heissen sie Ideen. Renouvier nun fügt zu den Impressionen und Ideen noch als drittes Element die Begriffe für die Beziehungen zwischen Impressionen und Ideen hinzu, er ordnet die Gesetze des Erkennens. Wie Kant fragt auch Renouvier: was heisst Erkennen und wie erkennen wir? Wessen sind wir gewiss und wie sind wir es? Vor allem kann es als ausgemacht gelten, dass wir freie und dadurch eben verantwortliche und moralische Wesen sind? Wie Kant stellt auch Renouvier fest, dass Zeit und Raum nicht Wirklichkeiten in sich selbst sind, und dass unser Denken durch Kategorien vor sich geht. Wo der Kantianismus und der französische Kriticismus sich aber trennen, das ist darin, dass letzterer das Dasein von Dingen an sich zurückweist und die Metaphysik nur auf die Forderung des sittlichen Bewusstseins stützt. Kant hatte gesagt, wir kennen zwar nicht die Dinge an sich, aber wir können sie uns als möglich denken, Renouvier sagt, es giebt kein Ding an sich. „En pensant cet inconnu nous ne pensons rien; en affirmant sa réalité nous n'affirmons la

[1]) Traité de la nature humaine, de Hume, Introduction de Pillon, S. LXVIII sq. Allerdings ist diese Erklärung, dass bei Hume die Jdee des Gesetzes fehle, etwas zu allgemein, denn Hume kannte sehr wohl Gesetze der Association.

réalité de rien." [1]) Kants Lehre „man kennt nur Phaenomena" zielt darauf hin, dass es uns unmöglich ist, die Metaphysik zu begreifen, aber sie bestreitet nicht die Möglichkeit einer Metaphysik selbst. Renouviers Lehre „es giebt nur Phaenomena" zielt darauf hin, dass eine Metaphysik überhaupt unmöglich ist. Vermittelst des Noumenon will Kant die wichtigsten seiner Antinomien auflösen, nach dem französischen Kriticismus sind diese Lösungen indes illusorisch. Das moralische Gesetz, auf welches man sich stützt, um die Freiheit zu entwickeln, ist nach Kant nur das moralische Gesetz der Noumena, während doch gerade in der Welt der Phaenomena sich die Akte abspielen, welche vornehmlich als tugendhaft und verdienstlich bezeichnet zu werden vermögen. Wenn wir von der menschlichen Freiheit sprechen, so meinen wir die Freiheit des in der Zeit und in dem Raum sich befindenden Menschen, meinen also die Freiheit in der realen Welt und nicht die transscendentale Freiheit. Die Möglichkeit eines Noumenon wird vom französischen Neukantianismus bestritten, da sich die noumenale Welt den Regeln der Erkenntnisthätigkeit entzieht. Ein fernerer Trennungspunkt zwischen dem Hauptkriticismus und dem französischen Neukantianismus bildet die Frage der Gewissheit. Kant hatte die Gewissheit der positiven Wissenschaft zum Ausgangspunkt genommen. Nach Renouvier kann die Gewissheit nicht einfach als unbestreitbares Princip hingenommen werden, sondern die Philosophie muss erst die Gewissheit selbst beweisen und kann nur die Vorstellung zum Ausgangspunkte nehmen, denn nur diese ist als das einzig wirklich Gegebene zu betrachten.

In dem Prospekt der „Critique philosophique" lesen wir: „Die Principien des Kriticismus sind von Kant festgesetzt, aber heute ist diese Lehre befreit von den Widersprüchen und Irrtümern, die ihr ursprünglich anhafteten und die jedem Fortschritt hinderlich waren. Der Kriticismus ist durch eine neue Analyse der Denkgesetze und der Mittel des Erkennens in neue Form gegossen. Diese Umänderung hat dem Kriticismus etwas gegeben, was er nicht von Kant erhalten hatte, nämlich einen wahrhaft positiven Charakter und eine systematische Einheit." Kant verbesserte Humes Lehre, indem er bewies, dass der Wissenschaft Denkgesetze a priori unentbehrlich seien. Renouvier aber nimmt wieder seine Zuflucht zu Hume, um seinerseits Kants Lehre umzuformen, indem er aus den Verstandesgesetzen die Idee der Substanz ausmerzt und den Begriff der Ursache auf den der

[1]) Psychologie rationnelle, tome II, 219.

regelmässigen Aufeinanderfolge zurückführt. Renouviers Absicht ist, den Kantianismus zu verbessern, die Thesen Kants, wo es not thut, gründlich umzuarbeiten, ohne indes Kants Grundideen zu bestreiten.

Bevor wir nun zur eigentlichen Darstellung der Renouvierschen Lehre übergehen, wollen wir uns kurz mit seiner Persönlichkeit beschäftigen. Wir sind umsomehr dazu verpflichtet, da Renouvier selbst am Schlusse seiner *Esquisse d'une classification systématique* seinen Bildungsgang angiebt, mit der Begründung, dass, wie gross auch immer die Anmassungen der Systeme sein mögen, jedes System doch nur ein persönliches Werk sei, also nur persönliche Behauptungen eines Denkers enthalte, der unter dem Einfluss eines bestimmten Temperaments und Milieus steht: somit erkenne man, welche Wichtigkeit der Darstellung des persönlichen Vorlebens eines jeden Philosophen beizulegen sei.

Renouvier ist am 1. Januar 1818 in der Geburtsstadt August Comtes, in Montpellier, geboren und hat von 1834 an die Ecole Polytechnique besucht. Sein Philosophielehrer konnte ihm nicht viel beibringen, denn der 17jährige Jüngling, angesteckt durch Saint-Simonsche Ideen, beschäftigte sich während des Unterrichts mit andern Dingen. „Man hatte mich glauben gemacht, dass gewaltige Veränderungen vor sich gehen würden, dass alle bisherigen Kenntnisse und was in den Bibliotheken aufgestapelt sei, schon allen Wert verloren habe, dass namentlich nichts von dem, was bisher Philosophie hiess, *organische* Wahrheiten in sich schlösse und dass die Wissenschaft und die Gesellschaft im Laufe der nächsten Zeit sich a priori neu bilden würden.“ [1]) Zwar schenkte der Jüngling solchen Anschauungen nur wenige Jahre einigen Glauben, immerhin blieb ihm als unwillkommene Erbschaft dieser Ideen eine „grausame Ernüchterung“. Ein vierjähriges Studium der Mathematik an der Ecole polytechnique mag wohl insofern von vorteilhaftem Einfluss auf Renouviers spätere Arbeiten gewesen sein, als es bewirkte, dass unser Philosoph die Methoden der verschiedenen Systeme genau studierte und ihren wahren Wert zu taxieren besser im stande war.

Durch einen Zufall wurde Renouvier dazu geleitet, Descartes Werke zu lesen und mit wahrem Entzücken studierte er dieses kernig aufgebaute System, in welchem die mathematische Methode auf Ideen angewandt ist. Alsdann beschäftigte er sich mit dem

[1]) Esquisse d'une classification systématique, tome II, 358.

Studium von Spinozas Ethik, den wichtigsten Werken von Leibniz und Malebranche und andern Philosophen. Für eine in wenig Monaten verfasste Denkschrift über den Cartesianismus erhielt Renouvier von der Académie des sciences morales et politiques eine ehrenwerte Erwähnung. Was seine Arbeit empfehlenswert machte, war namentlich die darin konstatierbare Gedankenselbständigkeit, welchen Vorzug wir auch in allen Werken des Meisters wiederfinden. Ein im Jahre 1848 verfasstes kleines Werk „Manuel républicain de l'homme et du citoyen", welches von Minister Carnot gutgeheissen wurde, war Ursache von dessen Sturz.

Die Beschäftigung mit den Hauptfragen der Methaphysik und rationellen Psychologie liess unseren Philosophen immer besser erkennen, welche Fehler und welche Wahrheiten die Systeme der Philosophen der Neuzeit von Descartes an bis auf Kant enthielten. Diesem Studium ist Renouviers „Manuel de philosophie moderne" zu verdanken, 1842. Zwei Jahre später erschien dann „Manuel de philosophie ancienne". Auch war Renouvier an der Encyclopédie nouvelle von Pierre Leroux und Jean Reynaud und für die Revue philosophique et réligieuse von Ch. Fauvety et Lemonnier thätig. In dem von ihm und Fauvety herausgegebenen „Projet de l'organisation communale et centrale de la république". Paris, 1851, welche interessante Schrift die Arbeiten der den verschiedensten Schattierungen der Demokratie angehörigen Republikaner von 1848 zusammenfasst, lassen sich schon eine Menge moralischer und politischer Theorien unseres Philosophen erkennen. Auch erscheinen ihm schon die Grundlagen der Ethik unabhängig von aller Metaphysik und Theologie.

Mit Renouviers „Essais de critique générale" beginnt geradezu eine neue Aera in der Geschichte der französischen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Als bedeutender Schritt in der Entwicklung des französischen Kriticismus ist die Behandlung der Fragen über das Unendliche und den freien Willen zu betrachten. Wie konnte man sich namentlich den rechtmässigen Gebrauch der unendlich kleinen Dinge erklären, die man bald streng genommen als nichts und bald als unter sich Beziehungen habend behandeln muss? Die Annahme des Unendlichkeitsbegriffs hielt Renouvier für mystisch und vernunftwidrig, denn sie würde ihn gezwungen haben, einen der gewaltigsten Begriffe des Verstandes, den der Zahl zu leugnen. So wurden denn immer mehr metaphysische Thesen aufgegeben und die praktischen und moralischen Wahrheiten immer mehr befestigt.

Die dem Problem der Unendlichkeit gegebene Lösung veranlasste die eingehende Behandlung des Problems der Freiheit. Renouvier gehört zu den bedeutendsten Verfechtern der Willensfreiheit. Für alles, was die Freiheit und ihre Beziehungen zur Gewissheit anbetrifft, bezeichnet Renouvier als seinen Lehrer seinen ehemaligen Kameraden *Jules Lequier*. Renouvier berichtet, dass es erst Lequier war, der ihm gleichsam die Schuppen von den Augen nahm und ihm beibrachte, was eigentlich unter Freiheit zu verstehen sei. Die von Renouvier über Lequier veröffentlichten Dokumente[1]) beweisen, dass Lequier ein Philosoph war, der zu den schönsten Hoffnungen berechtigte. Es hat bis jetzt wohl niemand noch so beredt für die Freiheit gesprochen und mit eifrigerem Streben das Problem der Freiheit zu lösen versucht, als Jules Lequier es gethan. Er verlangt, dass Wissenschaft, Moral und Theologie durchdrungen sei von dem Begriff der Freiheit und dass die Freiheit die erste Wahrheit werde, die, bis zu ihren letzten Konsequenzen verfolgt, das Denken der Menschen erneuern und uns schliesslich die gesuchte Wahrheit geben würde.

Mit grosser Energie bekämpft Renouvier den Positivismus von Aug. Comte, nähert sich ihm aber in mancher Beziehung. Taines Werk „l'Intelligence“ scheint ihm bahnbrechend. Unter den Spiritualisten wird von ihm nur Maine de Biran eines Lobes gewürdigt. Den übrigen französischen Philosophen des 19. Jahrhunderts schenkt Renouvier wenig Beachtung.

---

[1]) La recherche d'une première vérité, fragments posthumes par J. Lequier, Saint Cloud, 1865. Dieses Werk ist nur in sehr wenig Exemplaren erschienen und gar nicht verkauft worden. Mehrere der schönsten Seiten hat Renouvier in dem zweiten Band seiner Psychologie rationelle, S. 370—422, veröffentlicht. — Siehe ferner: Revue philosophique, 1898. Februarheft. G. Séailles. — Un philosophe inconnu: Jules Lequier. In diesem Aufsatz wird auch über das tragische Geschick dieses ziemlich unbekannten Philosophen berichtet. Eine ausführliche Studie über Leben und Werke Jules Lequiers und über seinen Einfluss auf Renouvier, bearbeitet von Herrn Jacob, Professor der Philosophie am Lycée zu Brest, steht in Aussicht. — Es wirft ein schönes Licht auf den Charakter Renouviers, dass er es nicht nur als seine Pflicht ansah, die Fragmente des grossen Werkes, welches Lequier unvollendet liess, zu sammeln, sondern dass er die bezeichnendsten und wichtigsten dieser Fragmente sogar in seinen eigenen Werken und zwar mit der grössten Uneigennützigkeit aufnahm und jede Gelegenheit benutzt, auf die Bedeutung Lequiers hinzuweisen. Ohne Renouvier wäre der Name Lequiers wohl für ewig der Vergessenheit anheimgefallen.

Die ganze Kraft seiner Polemik lässt Renouvier die englische Schule fühlen. Wohl lässt er dem Genie eines Darwin Gerechtigkeit widerfahren und würdigt auch die Arbeiten eines Spencer und Bain, in den transformistischen Principien der englischen Schule sieht er indes nur eine unglückliche Wiederherstellung des jonischen Pantheismus. Wohl selten hat jemand die evolutionistischen Theorien so energisch bekämpft, als es seitens Renouvier geschehen. Herbert Spencer hat heute wohl keinen grösseren Gegner als Renouvier.

Herr Renouvier befindet sich schon im 82. Jahre, ist aber noch sehr rüstig und bereichert noch immer die Wissenschaft durch bedeutende Werke und geistvolle Aufsätze. Das 1896 erschienene Werk „La philosophie analytique de l'histoire“, in welchem die religiösen, philosophischen, politischen und historischen Systeme trefflich behandelt werden, wurde auf Kosten des Unterrichtsministeriums herausgegeben. Das 1899 erschienene, in Gemeinschaft von Prof. *Louis Prat* verfasste bedeutende Werk „La nouvelle monadologie“ stellt eine Zusammenfassung der Hauptlehren des französischen Kriticismus dar. Es behandelt die schwierigsten philosophischen Fragen betreffend die Natur, den Geist, die Leidenschaften und die menschliche Gesellschaft.

Den Widerspruch vermeiden, das betrachtet Renouvier, so wie ehemals Herbart, als seine grosse Aufgabe. Es kann keine unendliche Anzahl von Augenblicken oder Jahren verflossen sein, also muss die Welt begonnen haben. Alle Dinge müssen notwendig einen Anfang gehabt haben, vor dem es nichts gab. Was wir mit Kausalität bezeichnen, ist nur eine geordnete Aufeinanderfolge. Solche Thesen scheinen hart, Renouvier aber nimmt sie an, denn die gegenteiligen Behauptungen scheinen ihm schon in ihren Ausdrücken Widersprüche zu enthalten.

Der Schwerpunkt der Philosophie Renouviers liegt in seiner Morallehre. Im menschlichen Bewusstsein muss der einzig wirklich feste Punkt gefunden werden, die Offenbarung des Absoluten, von welchem für uns alles Uebrige abhängt. In bewundernswerter Weise ist in den Werken „La science de la morale“ die Ethik der Pflicht bearbeitet; sie ist das Centrum seiner Lehre, sie ist es, die hauptsächlich dazu beigetragen, der Renouvierschen Lehre einen festen Halt zu geben und viele unserer Zeitgenossen für sie zu begeistern.

Man hat häufig Renouvier die Schwerverständlichkeit seines Stils zum Vorwurf gemacht. Nicht ganz mit Unrecht bemerkt *Paul Janet:* „M. Renouvier manque du talent d'exposition, il est de ceux

qui pensent pour eux-mêmes dans le silence du cabinet ou pour quelques amis habitués à leur langue, mais qui ne savent pas s'introduire dans la langue d'autrui." Indes darf man nicht verkennen, dass der Zusammenhang der philosophischen Gedanken zuweilen eine Schwere des Stils mit sich bringt. Gerade so wie bei Kant finden wir auch bei Renouvier neben überladenen und verwickelten Sätzen zuweilen einen höchst modernen schönen Stil, der zur Genüge beweist. dass Renouvier auch ein guter Schriftsteller sein kann.

Möge nun eine litterarische Umschau uns die Geisteserzeugnisse unseres tiefen Denkers überschauen lassen.

Die philosophischen Werke Renouviers sind:

Manuel de philosophie moderne, Paris 1842; (vermehrte Ausgabe des „Mémoire sur le Cartésianisme");

Manuel de philosophie ancienne, 2 Bde., Paris, 1844.

Essais de critique générale:

1. Logique, Paris, 1854;
2. Psychologie rationnelle, 1859;
3. Principes de la nature, 1864;
4. Introduction à la philosophie analytique de l'histoire, 1864.

Eine zweite erheblich umgearbeitete Auflage ist später erschienen:

1. Logique, 3 Bde., 1875;
2. Psychologie rationnelle, 3 Bde., 1875;
3. Principes de la nature, 2 Bde., 1892;
4. Introduction à la philosophie analytique de l'histoire, 1896.

La science de la morale, 2 Bde., Paris, 1869;

Uchronie, l'utopie dans l'histoire, Paris, 1876;

Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques. 2 Bde., Paris, 1885—86;

La philosophie analytique de l'histoire, 4 Bde., Paris, 1896;

La nouvelle monadologie, Paris, 1899; (unter Mitwirkung von Prof. *Louis Prat.*)

Renouvier veröffentlichte 1867 und 1868 „L'année philosophique", Paris, eine jährliche Revue, welche die hauptsächlichsten philosophischen Erzeugnisse des Jahres kritisch behandelt. Im Jahre 1872 gründete er die „Critique philosophique", Paris, eine erst wöchentliche, dann monatliche philosophischen, politischen und moralischen Fragen gewidmete Zeitschrift, in welche er beinahe allein mit *F. Pillon* und *L. Dauriac* schrieb. Sie erschien bis 1889. Um sie zu ersetzen, nahm F. Pillon 1890 die Publikation von „l'Année philosophique"

in einem Bande jährlich wieder auf. Aus der „Critique philosophique“ ist namentlich eine Reihe von Aufsätzen hervorzuheben, die von 1874 bis 1884 erschienen, in welchen die Begriffe des Unendlichen und Kontinuierlichen kritisiert werden.

Les labyrinthes de la métaphysique, 1874—84;

Die wichtigsten Aufsätze aus der „Année philosophique“ sind:

La philosophie en France du XIX siècle, 1867;

L'infini, la substance et la liberté, 1868;

De l'accord de la méthode phénoméniste avec les doctrines de la création et de la réalité dans la nature, 1890;

La philosophie de la règle et du compas, 1891;

Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme, 1892;

Doute ou croyance, 1895;

Les catégories de la raison et la métaphysique de l'absolu, 1896;

L'idée de Dieu, 1897;

Du principe de relativité, 1898.

Logik [1])

Man kann entweder von Dingen oder von Vorstellungen ausgehen; Renouvier geht von letzteren aus. Als etwas wirklich Gegebenes können wir nur die Vorstellnng gelten lassen, denn was wir in unserem Bewusstsein vorfinden, ist als blosse Thatsache des Bewusstseins unmittelbar gewiss. Es kann zweifelhaft sein, ob dem gegebenen Inhalt unseres Bewusstseins irgend etwas ausser uns irgendwie entspricht, aber dass wir die Vorstellung des betreffenden Bewusstseinsinhalts haben, kann nicht bestritten werden. Der Zweifel setzt eben selbst die Möglichkeit der Unwahrheit und die Unwahrheit setzt das Dasein von Vorstellungen, als in welchen sie allein zustande kommen kann, voraus. Jedes mögliche Ding besitzt den Charakter vorgestellt werden zu können. Wenn ich einen Stein betrachte, so kenne ich weder diesen Stein an sich noch meinen Geist an sich; ich weiss nur soviel, dass ich die Vorstellung eines Steines habe. „J'appelle représentation cela qui se rapporte aux choses, séparées ou composées d'une manière quelconque et par le moyen de quoi nous les considérons. [2])“ Alles was wirklich vorgestellt werden kann, also was gegeben ist, ist entweder Teil eines Ganzen oder etwas Ganzes, welches in die Teile zerlegt werden kann, aus denen es zusammengesetzt ist. Mit anderen Worten, alles was gegeben ist, ist Zahl. „Tout ce qui est distinctement, soit actuellement, soi comme actuellement, à titre de passé, de présent ou de préexistant est nombre“ [3]). So besteht die ganze Vergangenheit aus einer bestimmten Anzahl von Thatsachen, welche bestimmte Zahl vielleicht für uns nicht konstatierbar ist, aber dass es eine Zahl ist, wird niemand

[1]) Logik ist bei Renouvier nicht formale, sondern Inhaltslogik.

[2]) Logique, Bd. I, 8.

[3]) Renouvier geht wie Pytagoras von der Zahl aus. Wie Raum und Zeit ist aber auch die Zahl ***Evolutionsprodukt***. Der Kulturmensch von heute findet schon bei seiner Geburt die Zahlvorstellung a priori vor. Indes ist die

in Abrede stellen können. Die Formel dafür bei Renouvier lautet: „Des choses qui sont, ou des parties quelconques de ces choses, formeront toujours des nombres, c'est-à-dire des nombres déterminés, différents de tous autres nombres. Avec un tout donné un nombre est toujours donné. Un nombre plus grand que tout nombre assignable n'est pas un nombre. Un nombre qui n'est pas un nombre est une contradiction,“ [1]) Hiermit ist zugleich ausgedrückt, dass es im Gebiete der Grösse und der Teilbarkeit nichts Unendliches giebt. Gäbe es ein Unendliches, so wäre es eine Zahl, die grösser wäre als jegliche Zahl, was aber unsinnig ist, denn eine Zahl, die grösser ist als jegliche Zahl, ist keine Zahl. Das Universum ist eine endliche Summe endlicher Wesen. Zu behaupten, der Raum sei unendlich oder die Welt habe keinen Anfang gehabt, ist gleichbedeutend mit der Behauptung, dass eine unendliche Zahl möglich und sogar real sei. Nun ist aber nach Renouvier die Verwirklichung einer unendlichen Zahl ein schon im Ausdruck liegender Widerspruch. Wir müssen deshalb annehmen, dass der Raum nicht unendlich sei, dass die Welt einen Anfang, die aufsteigende Reihe von Ursachen eine erste Grenze habe und die Freiheit in der Welt der Phaenomena existiere. Dies Gesetz der Quantität spielt, wie man sieht, bei Renouvier eine grosse Rolle.

Die Anwendung dieses Princips der Zahl verbietet uns die Annahme eines Dings an sich. Alles Vorgestellte entwickelt sich im Raume, spielt sich ab in der Zeit und ist uns gegeben als Materie; aber weder Raum, noch Zeit, noch Materie können als Dinge an sich betrachtet werden.

Zahlvorstellung ganz so wie Raum- und Zeitvorstellung aus konkreten Bildern hervorgegangen und dann als fertige Associationsform vererbt worden. Das abstrahierende Hinwegdenken des Inhalts von der Form hat im Laufe der Kulturentwicklung die höher organisierten Völker dazu geführt, die abstrakte Raumvorstellung zu setzen, statt der sinnlich konkreten. Das konkrete Zeitbild ist entstanden aus der Beobachtung von Veränderungen in der Aussenwelt, z. B. Tag und Nacht, Wind und Wetter. Aus dem konkreten Zeitbegriff entwickelte sich dann der abstrakte. So ist auch das konkrete Zahlenbild hervorgegangen aus der qualitativen Unterscheidung der Vorstellungen etwa einer Hand von der anderen, der fünf Finger, u. s. w. Aus dem konkreten Zahlbegriff entwickelte sich dann der abstrakte und ist somit auch die Zahlvorstellung Evolutionsprodukt.

[1]) Logique, Bd. I, 46.

Bringen wir einmal den Beweis für den Raum: Eine wesentliche Eigenschaft des Raumes ist die Teilbarkeit. Der Raum als Ding an sich betrachtet müsste also Teile haben, und zwar Teile, die wieder als Dinge an sich zu betrachten wären. Eine andere Eigenschaft des Raumes ist die Gleichartigkeit, und da er teilbar ist, so besitzen auch alle seine Teile diese Eigenschaft. Mag es sich nun um den Gesamtraum oder um einen begrenzten Raum handeln, stets haben alle Raumteile wieder Teile und letztere lassen sich in neue Teile zerlegen. Welche Zahlangabe auch immer man uns machen wird, sie muss falsch sein, denn die wirkliche Zahl der Raumteile wird immer noch grösser sein als jegliche Zahl, da ich jeden Teil immer wieder in Teile zerlegen kann. Eine Zahl, die grösser ist als jegliche Zahl, ist aber keine Zahl, und müsste somit der Raum als Ding an sich betrachtet aus *zahllosen wirklichen* Dingen zusammengesetzt sein, was widersinnig ist.

Derselbe Beweis gilt natürlich auch für die Zeit und die Materie. Wie kann in der Zeit, wenn sie ein Ding an sich wäre, thatsächlich eine zahllose Anzahl von Zeitdauerteilchen verfliessen? Wie kann die Materie, wenn sie ein Ding an sich wäre, das aus Atomen besteht, eine zahllose Anzahl dieser Atome in sich fassen? Hierauf haben die Anhänger des Dings an sich niemals Antwort zu geben vermocht.

Die Dinge, soweit sie vorgestellt sind, sind Erscheinungen. Alle Phaenomena entfalten sich nach bestimmter Ordnung und sind untereinander verkettet. „Rien ne nous est donné que par synthèse et rien ne nous est éclairci que par analyse. Donc, **tout est relatif pour la connaissance.** [1])“ Was wir denken, geschieht nur durch Beziehung. Wenn wir von dem materiellen Nichts sprechen, so ist sogar das Nichts nur in Beziehungen denkbar, insofern es nämlich das Gegenteil des in Beziehung Gedachten ist. Alles was in sich Beziehungen birgt, stellt eine gewisse Ordnung dar. Jede Ordnung nimmt, falls sie eine fortdauernde ist, den Namen Gesetz an. Durch die Gesetze schreiten wir von den einzelnen Phaenomena zu den allgemeinen und beharrlichen, die in ihrem Zusammensein betrachtet, das Sein bilden. Diese Gesetze aufzuzählen, hat sich die Philosophie zu allen Zeiten zur Aufgabe gemacht. Die Gesamtheit der Beziehungen, welche die Gesetze aller möglichen Erkenntnis zu umfassen vermögen,

---

[1]) *Logique générale,* Bd. I, 111; — Das beziehentliche Denken erinnert an Herbart. Während bei Schopenhauer die Kausalität die Hauptkategorie ist, spielt hier die Relation die dominierende Rolle.

bildet für uns die Gesamtheit aller möglichen Erfahrung. Der Erfahrung, welche jeder Vorstellung nötig ist, gehen logisch Bedingungen, die sie ermöglichen, voraus. Renouvier stellt nun gerade so wie Kant eine Tabelle dieser Gesetze aller möglichen Erkenntnis auf, indes ist seine Kategorientafel von der Kantschen sehr verschieden.

Die Kategorien sind die Gesetze der Erkenntnis, die auf nichts weiter reduziert zu werden vermögen. Man kann die Kategorien nicht ableiten, denn in allen Begriffen, welche wir formen, sind sie schon vorhanden. Wenn wir sie durch irgend eine Methode ermitteln könnten, wie sollten wir die Methode dieser Methode ausfindig machen? Selbst wenn wir sie durch reine Beobachtung gewinnen könnten, so wäre uns dadurch nicht geholfen, denn woher sollten wir den leitenden Faden der Beobachtung nehmen, wenn nicht aus den Verstandesbegriffen selbst? Die Kategorien befinden sich aber schon in unserem Bewusstsein und wir haben sie nur durch Nachdenken von den empirischen Thatsachen des Seins als die Bedingungen aller Erfahrung loszulösen. „Die Allumfassenheit, die den Kategorien eigen ist, besteht darin, dass, obgleich sie notwendigerweise sich unter der Bedingung der Erfahrung offenbaren, sie gleichwohl als über der Erfahrung stehend sich darstellen, und sogar fähig sind, die Erfahrung zu leiten und ihr Regeln vorzuschreiben. [1])“ Die Kategorien Renouviers sind übrigens nicht als Denkformen, sondern als allgemeine Thatsachen aufzufassen. Wenn er sie Kategorien nennt, so geschieht dies, weil sie den allgemeinsten irreduktiblen Thätigkeiten entsprechen, welche wir in uns selbst konstatieren und vermöge welcher wir die anderen Wesen begreifen können.

Renouvier unterscheidet neun Kategorien [2]):

Relation, Persönlichkeit, Quantität, Qualität, Werden, Reihenfolge, Ursächlichkeit, Zweck und **Raum.**

Die Kategorie der Kategorien ist die *Relation,* denn sie ist das allgemeinste Gesetz und umfasst alle anderen Kategorien. „La Relation est la catégorie des catégories. Elles ne sont toutes, en

[1]) Logique générale, Bd. I., 184.

[2]) In der Reihenfolge der Kategorien folgen wir der von Renouvier in der «année philosophique», 1896 gemachten Einteilung. (Les catégories de la raison et la métaphysique de l'absolu). Eine etwas hiervon differierende Einteilung finden wir in »la nouvelle monadologie«. Die Einteilung der Kategorientafel in den früheren Werken weicht von der der beiden letztgenannten Werke nicht unbedeutend ab.

effet, que différents modes de relation. Chacun de ces modes exprime une certaine identité et une certaine différence, dont il est la synthèse."[1]) Schon durch dies Princip der Relation allein ist das System der Kategorien Renouviers sehr von dem Kantschen abweichend. Kant macht aus der Relation eine seiner Kategorien, ohne sie höher als die übrigen Kategorien zu stellen. Mit Recht lässt sich gegen Kant einwenden: vermögen denn die anderen Kategorien irgend etwas anderes als Relationen zu bezeichnen. Bei Renouvier steht deshalb die Relation nicht einfach im Rang der anderen Kategorien, sondern ist die gemeinsame Form aller.

Zwei scheinbar entgegengesetzte Begriffe haften der Relation an, die bei jeder Vorstellung vorhanden sind, nämlich die Begriffe der Unterscheidung (distinction) und der Gleichsetzung (identification).[2]) Die Synthese beider ist die Bestimmung (détermination), denn die Bestimmung geschieht einesteils durch die Unterscheidung zweier Dinge voneinander und andernteils durch die Gleichsetzung zweier Dinge.

Unser Schema für die Kategorie der **Relation** lautet also:

These:	Antithese:	Synthese:
Unterscheidung;	**Gleichsetzung;**	**Bestimmung.**

Die zweite Stelle unter den Kategorien nimmt die Kategorie der *Persönlichkeit* ein, denn auch diese umfasst in gewissem Sinne alle Kategorien. Die Begriffe dieser Kategorie bilden das Bewusstsein. Das Bewusstsein ist ein Gesetz, welches als die gemeinsame Beziehung der Phaenomena im Menschen vorgestellt wird. Die Begriffe des Bewusstseins sind das Sich (soi) und das Nicht-Sich (non-soi). Wenn das Bewusstsein sich zu solch hoher Stufe erhebt, dass es fähig ist, Begriffe zu bilden und Gesetze zu kennen, so heisst es Persönlichkeit. In dieser Eigenschaft stellt es sich gleichsam als die lebendige Kategorie dar, welche alle anderen Kategorien zusammenfügt und von ihnen je nach der Menge der besonderen Beziehungen, welche von ihnen abhängen, mehr oder minder Gebrauch macht. Das Bewusstsein ist das Princip und der Schlüssel aller möglichen Gesetze.

Persönlichkeit:

These:	Antithese:	Synthese:
Sich;	**Nicht-Sich;**	**Bewusstsein.**

[1]) La nouvelle monadologie, p. 98.

[2]) In Wirklichkeit ist Unterscheidung und Gleichsetzung ein und dasselbe nach dem Satze: omnis determinatio est negatio.

Es folgt eine andere Gruppe wichtiger Kategorien, die der *Quantität* und der *Qualität*. Unsere Vorstellungen begreifen Vielheit in sich. Soweit nun die Phaenomena vielfach sind, stellt sich ihr Gesetz als Beziehung zwischen Einheit und Mehrheit dar. Einheit und Mehrheit sind die beiden wechselseitig sich auf einander beziehenden Begriffe, deren Synthese die genau zu bezeichnende, die bestimmte Mehrheit, d. h. die Gesamtheit oder die Zahl ist.

Quantität.

These:	Antithese:	Synthese:
Einheit;	**Vielheit;**	**Gesamtheit.**

In der Kategorie der Qualität stellt sich die Unterscheidung als qualitativer Unterschied (différence en qualité) und die Gleichsetzung als qualitative Gleichsetzung (identité qualitative) oder Art und Weise (genre) dar. Um die Synthese, die nähere Bestimmung zu erhalten, müssen wir die *Art und Weise,* wie gewisse Beziehungen mit anderen identifiziert zu werden vermögen und zugleich den sich ergebenden *Unterschied* in Betracht ziehen. Auf diese Weise erhalten wir als Synthese die *bestimmte Art* (espèce).

Qualität.

These:	Antithese:	Synthese.
Unterschied;	**Art und Weise;**	**Art.**

Diese Kategorie der Qualität bewirkt auch das Zustandekommen eines wichtigen Gesetzes der Logik und der Ausdrucksweise, nämlich des Princips des Widerspruchs. *A* kann nicht unter den gleichen Umständen *B* und zugleich nicht B sein. „Sich widersprechen heisst nichts anderes, als auf zwei zu vergleichende Phaenomena ein Etwas und ein von diesem Etwas Verschiedenes unter einer einzigen Beziehung anzuwenden, also eine Sache behaupten und zugleich aussagen, dass man etwas anderes als dies sagt.“ [1])

Der Wechsel in den Erscheinungen führt zu neuen Kategorien und zwar zunächst zu denen des *Werdens* und der *Reihenfolge.* Kant behauptet in seiner Lehre von der Idealität der Zeit, dass es in der Wirklichkeit gar keine Veränderung gebe, doch mit Unrecht. Es ist nicht zulässig, die Wirklichkeit des wahrgenommenen Inhalts zuzugeben und zugleich seine Veränderungen zu leugnen. Ebenso unmittelbar wie der wahrgenommene Inhalt selbst gegeben ist, sind

[1]) Logique, Bd. I, 246.

auch Veränderungen in demselben gegeben. Alle Dinge sind Veränderungen unterworfen, die Erfahrung zeigt uns überall Wechsel und Veränderung.

Die Kategorie des Werdens hat zu Begriffen eine Beziehung (rapport) und eine Nicht-Beziehung (non-rapport). Durch die Synthese *Veränderung* werden diese sich widersprechenden Begriffe zur selben Idee vereinigt.

Werden.

These:	Antithese:	Synthese:
Beziehung;	**Nicht-Beziehung;**	**Veränderung.**

Das gemeinsame Gesetz der internen Phaenomena ist die *Reihenfolge* (succession). In dieser Kategorie muss man den Begriff des Augenblicks (instant, limite) von dem des Zeitzwischenraums (temps, intervalle) unterscheiden. Die Zeit wird bestimmt durch die Dauer, die zwischen zwei Grenzaugenblicken liegt und so haben wir also als Synthese die *Dauer* (durée). Diese bestimmten Zeitdauerteilchen können leicht zu Quantitäten werden, nämlich wenn sie miteinander verglichen werden.

Reihenfolge.

These:	Antithese:	Synthese:
Augenblick (Grenze);	**Zeit** (Zwischenraum);	**Dauer.**

Es folgen die Kategorien der *Ursächlichkeit* und des *Zwecks.* Alles was geschieht, jede Veränderung im Einzelnen, muss eine Ursache haben. Wenn gegenwärtig etwas geschieht, so hat dies zur Ursache, dass vorher etwas geschehen ist. Dem Gesetze der Kausalität gemäss ist jede Veränderung nicht allein notwendig eine Wirkung vorhergehender, sondern ebenso notwendig eine Ursache nachfolgender Veränderungen. Die wahre Kausalität besteht in Uebereinstimmung. Wenn wir sagen, eine Sache ist die Ursache einer anderen, so sagen wir damit, wenn die erste Sache existiert, so tritt auch die zweite in die Erscheinung. Die Kausalität ist also eine konstante Harmonie.

Die Begriffe dieser Kategorie sind die Handlung (acte) und die Macht (puissance). Während die Handlung die Thätigkeit ist, welche in den Phaenomena wirklich vor sich geht, umfasst die Macht alle Bedingungen der Verwirklichung eines möglichen Phaenomenon. Die Synthese von Handlung und Macht ist der Begriff der Kraft (force). Unter Kraft versteht man das eigentlich treibende, wirkende Princip des Geschehens. Die Urasche einer Bewegung ist immer

eine vorhergegangene Bewegung und das treibende Princip derselben, ihre Kraft, liegt in ihr selbst.

Ursächlichkeit.

These:	Antithese:	Synthese:
Handlung;	**Macht;**	**Kraft.**

Während uns die Kategorie der Ursächlichkeit die Ursache der Veränderungen in den Phaenomena mitteilt, giebt uns die Kategorie des Zwecks den Beweggrund der Veränderungen an. Kant behandelt den Zweck erst in dem Kapitel von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft. Dieser Begriff gehört aber nach Renouvier schon mit in die Kategorientafel hinein, denn um was für Bestimmungen immer es sich auch handeln mag, so nehmen doch die Zwecke keine minder wichtige Stellung ein als die Ursachen, ja in der Regel begleiten sie letztere sogar. Wir können uns nicht gut denken, wie ein äusserer Grund Veränderungen in den Dingen zu bewirken vermöchte, ohne dass man dieselben im Bewusstsein vereinigt und sich einen Zweck dabei gesetzt hätte.

Die beiden Begriffe dieser Kategorie heissen Zustand (état) und Absicht (tendance). Während der Zustand die innere Veränderung im Anfangsstadium bezeichnet, besagt die Absicht die unbestimmte Ausdehnung der Veränderung. Die Synthese ist ein Zustand der Leidenschaft (passion), in welchem entweder die mit dem Besitz verbundene Zufriedenheit oder der mit dem Verlust verbundene Schmerz vorherrscht.

Zweck.

These:	Antithese:	Synthese:
Zustand;	**Absicht;**	**Leidenschaft.**

Die neunte und letzte Kategorie Renouviers ist die der *Stellung* (position) oder des *Raums* (Raumanschauung). Kant hat bekanntlich den Raum überhaupt nicht mit in die Kategorientafel aufgenommen, indem er ihn ebenso wie auch die Zeit als Formen der Sinnlichkeit bezeichnete. Nach Renouvier hingegen gehören Zeit und Raum sehr wohl mit zu den Elementen der reinen Verstandeserkenntnis. Sagt doch Kant selbst: „Der Raum ist eine notwendige Vorstellung, a priori, die allen äusseren Anschauungen zu Grunde liegt. . . . . . Er wird als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen, und ist eine Vorstellung a priori, die notwendigerweise äusseren Erscheinungen zu Grunde liegt.“ (Kr. d. r. Vern., Transcendentale

Aesthetik, S. 51, Kehrbach.) „Die Zeit ist eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zu Grunde liegt. . . . . Die Zeit ist a priori gegeben. In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich.“ (Kr. d. r. Vernunft, Transcendentale Aesthetik, S. 58, Kehrbach). Aus diesen klaren Definitionen ersieht man, dass weder Zeit noch Raum streng logisch als Formen der Sinnlichkeit aufgefasst werden können, vielmehr als Formen, welche die Wahrnehmung ermöglichen.

In der Kategorie des Raums haben wir es mit den Begriffen *Punkt* (point limite) und *Raum* (espace intervalle) zu thun. Die Synthese beider ist die *bestimmte Ausdehnung* (étendue déterminée).

Raum.

These:	Antithese:	Synthese:
Punkt (Grenze);	**Raum** (Zwischenraum);	**Ausdehnung.**

Die Zergliederung unserer gesamten Erkenntnis a priori in die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis führt Renouvier zu dem Ergebnis, dass, wenn bei dieser oder jener Vorstellung diese oder jene Kategorie vorherrscht, nichtsdestoweniger bei jeder Vorstellung alle Kategorien mitwirken und zur Bestimmung eines jeden Vorgestellten mehr oder minder beitragen. So fällt z. B. nichts in den Bereich unserer Erkenntnis, wobei nicht die Kraft oder der Zweck oder wie wenig immer es auch sei, von der Persönlichkeit mitwirken, denn in gewissem Grade stehen alle Kategorien miteinander in Verbindung. Es wäre für uns nicht gut fasslich, dass eine Ursache irgend eine Veränderung bewirke, ohne sich irgend einen Zweck dabei zu setzen; und sich einen Zweck setzen oder irgend etwas wollen, heisst bei genauerer Betrachtung nichts anderes als „Persönlichkeit“, denn der Wille wird von der Persönlichkeit ausgeübt. Persönlichkeit wiederum ist nichts weiter als Beziehung, denn unter denkenden Wesen versteht man nach Renouvier, der sich in dieser Hinsicht nach *Taine* richtet, eine Reihe oder Gruppe von Gedanken, welche aufeinander folgen. Die Wesen sind weder substanzielle Ursachen, noch einfache Phaenomena, sondern Beziehungen, Gesetze, freie Thätigkeiten.

Nach Renouvier hat man für die wahre phaenomenale Methode drei Stufen von Wirklichkeit zu unterscheiden:

„Die erste Stufe wird gebildet durch die Phaenomena selbst, soweit diese bis zur äussersten Grenze aller möglichen Unterscheidung

der in dem Bewusstsein vorstellbaren Gegenstände betrachtet werden. Diese Phaenomena der ersten Stufe sind im höchsten Grade wirklich, so dass sie nicht einmal den Gegensatz des Illusorischen zulassen. Sie müssen für sich selbst begriffen werden, denn sie sind die reinen letzten Elemente von allem was je als Vorstellung bezeichnet zu werden vermag, und sie allein sind auf eine Weise gegeben, nach welcher etwas wirklich erkannt werden kann.

„Die zweite Stufe der Wirklichkeit ergiebt sich für die phaenomenalistische Methode aus der Bildung von Phaenomenagruppen und der Funktionen, welche sie zusammenfügen. In dieser zweiten Stufe ist der Gegensatz des Wirklichen zum Illusorischen zulässig, und hier haben wir es auch mit der Frage vom Wahren und Falschen hinsichtlich der Verbindungsarten der Phaenomena in der Vorstellung zu thun.

„Die dritte Stufe der Wirklichkeit bezieht sich auf die Gleichheit (Identität) oder Fortdauer der Gruppen von Phaenomena und ihrer Funktionen.“ [1])

Wir sollen, bemerkt Renouvier, die abstrakte Idee der Substanz durch den Begriff der Phaenomena und ihrer Gesetze ersetzen. Thales durch Annahme des Wassers als Princip alles Vorhandenen, Anaximandros durch seinen Urstoff *ἄπειρον*, Anaximenes durch die Annahme der Luft als Grundelement der Natur, alle diese Philosophen haben versucht, die Phaenomena aus einer einzigen Substanz heraus zu erklären. Die Atome des Demokrit und Epikur sind nichts anderes als diese Substanz, hinauf bis auf unsere Tage werden die Phaenomena als die notwendigen Produkte einer Entwicklung aus der ewigen Substanz betrachtet. Hegel durch die Entwicklung aus der Idee, Spencer durch sein Princip der Evolution der Kraft, sie alle sind Befürworter der Substanz, dieses unbekannten Seienden, welches als beharrlich und bleibend gegenüber allem Wechsel der Erscheinungen betrachtet wird. Für Renouvier aber giebt es keine Substanz, alle Substanzialisten sind für ihn nur Illusionisten. Der Phaenomenalismus hat es nur mit Wirklichkeiten zu thun; er erklärt nach Renouvier, die Wirklichkeit oder ihre Bedingungen auf die einzig vernünftige und wissenschaftliche Weise innerhalb der Grenzen menschlichen Erkennens. Die Aufgabe des Phaenomenalismus ist folgende: „Er soll über die Ideen der Phaenomena und ihrer Gesetze derartige Aufklärung geben, dass dem Geist Vorstellungen geliefert

[1]) Critique philosophique, 13e année., 2e vol., p. 129 u. sq.

werden, die genau denen gleichwertig sind, welche man hat, wenn man an die sogenannte Substanz der Körper oder der Seelen und an die Fortdauer der individuellen Wesen denkt."[1]) An die Stelle der Substanz soll also der Begriff der Phaenomena und ihrer Gesetze treten.

Die Lehre des Materialismus kann nicht richtig sein, denn sie begreift die Phaenomena als sich selbst genügend, ausserhalb unseres Bewusstseins, ohne nur irgendwie zu erwägen, dass wir ihnen Form und Einheit geben. Der Materialismus vergisst zu berücksichtigen, dass wir die Vorstellung des Phaenomenon uns zum Bewusstsein gelangen lassen müssen; er hält das Nicht-Ich (d. h. die äussere Welt) für allein ursprünglich existierend und will das Ich aus demselben ableiten. „Der Materialismus ist eine Philosophie, die das Denken als das Produkt einer Zusammensetzung definiert, deren Elemente nicht das Denken enthalten. Aber es ist nicht möglich etwas zu denken, was nicht das Denken enthält. Es bedarf keiner anderen Widerlegung."[2]) Doch ebenso falsch als der materialistische Realismus ist der spiritualistische Idealismus, der nur die Bewusstseinsvorstellung zur Geltung kommen lässt, der dem Ich allein ein reales Substrat zuerkennen und das Nicht-Ich (die äusseren Dinge) aus dem Ich ableiten will. Die wahre Lehre liegt in dem richtigen Zusammenfügen beider Anschauungen. Zwischen dem Materialismus der Epikuräer und dem Spiritualismus von Platon und Aristoteles befindet sich die richtige Auffassung, die der Stoiker, die aus den beiden entgegengesetzten Lehren ein unsichtbares Ganzes formen.

Die Welt wird nach Renouvier begriffen als eine Gesamtheit mehr oder minder klarer, mit Streben begabter „Bewusstseine". Universelle Harmonie, Uebereinstimmung der Vernunft und der Natur infolge der Uebereinstimmung des Bewusstseins und der Welt, das ist die Auffassung der Dinge, welche sich nach der Renouvierschen Lehre ergiebt. Wir sehen also, wie sehr der französische Kriticismus sich hier der Leibnizischen Monadenlehre zu nähern scheint. Die Monaden bei Leibniz enthalten indes im Keime schon ihren ganzen Entwicklungsprozess, sie haben also einen prästabilierten Ablauf, womit aber jeder Freiheit der Weg abgeschnitten wäre.

[1]) Critique philosophique, 4e année, 2e vol., p. 401.

[2]) La nouvelle monadologie, p. 5.

Bei Renouvier bestehen die Bewusstseine nur aus Thätigkeiten, Kräften, „handelnden Leidenschaften“. Unter diesen bewussten Wesen besteht eine Uebereinstimmung der Thätigkeit.[1])

Dass ein ursprüngliches Bewusstsein, welches alle Erscheinungen im voraus umfasst und von welchem die nachfolgenden Bewusstseine gewissermassen nur Abglanz sind, vorhanden sein könnte, kann nicht widerlegt werden. Diese Annahme hätte sogar den grossen Vorzug, dass man durch sie auf einfache Weise die universelle Harmonie der Dinge, die allgemeine Ordnung der Natur erklären könnte. Renouvier indes meint, da das Grundgesetz des Denkens die Specifikation ist, so erscheint es vernünftiger, eine ursprüngliche Vielheit von Bewusstseinen anzunehmen. Diese Art von Polytheismus will Renouvier jedoch nur als reine Möglichkeit, als einfache Hypothese gelten lassen, sie aber keineswegs als wirklich bewiesenen Glauben hingestellt wissen.

Zu allen Zeiten gab es Philosophen, welche von dem Wunsche beseelt waren, die Verschiedenheit der Gesetze von einem ursprünglichen Axiome abzuleiten. Es liegt überhaupt in der Natur des Menschen, alles zu vereinheitlichen. Die kühnen Spekulationen eines Thales, Anaximander und Anaximenes sind schon schwache Abbilder der transformistischen uud evolutionistischen Bewegungen der zeitgenössischen englischen Philosophen. Die kosmologischen Systeme der jonischen Philosophen blieben natürlich unvollständig, da ihnen noch nicht die Argumente zur Verfügung standen, welche sich aus der wechselseitigen Beziehung der physischen Kräfte, der Mannigfaltigkeit der Arten und dem Gesetz der Ideenassociation ergeben. Darwin, Spencer, Bain u. a. aber stützen sich auf die neuesten Entdeckungen und ihre Behauptungen scheinen jedem Einwand trotzen zu können. Renouvier aber bekämpft energisch die Theorien der englischen Schule. Er betrachtet die Evolutionstheorie nicht nur an und für sich, sondern auch in anbetracht all ihrer Folgen. Manchmal schreibt Renouvier seinen Gegnern Dinge zu, welche diese nicht im entferntesten zu behaupten sich einfallen liessen. Sein scharfsinniger Blick befähigt ihn nämlich, das System seines

---

[1]) Hier drängt sich die Frage auf, wenn die Bewusstseine freie Kräfte sind, woher entstehen denn Gesetze, woher entsteht Ordnung unter ihnen? Wenn wir die Weltordnung darin erblicken sollen, dass in endloser Kette jedem gegebenen Etwas ein anderes Etwas folgt oder es schon begleitet, so sind ja die Kräfte recht eigentlich nicht frei zu nennen. — Siehe S. 52.

Gegners so zu durchdringen, dass er zugleich alle gefährlichen Schlussfolgerungen dieses Systems zieht. Nach Renouvier ist die Unterscheidung der Wesen und der Gesetze, sowie die der Formen des Denkens ursprünglich. Weder kann man die Verschiedenheit der Gesetze von einem ursprünglichen Axiome, noch die Vielheit der Wesen von einem einzigen Wesen, noch Zeit und Raum von einfachen nichtzeitlichen und nichträumlichen Elementen ableiten.

Man kann im philosophischen Denken zwei durchaus entgegengesetzte Richtungen unterscheiden:

„Nach der ersten betrachtet man es als ausgemacht, dass die Basis der Welt das Unendliche sei, welches also keinen Anfang hat und kraft einer inneren Notwendigkeit sich entwickelt, um alle möglichen Phaenomena in die Erscheinung treten zu lassen. Dieser Denkrichtung zufolge gestaltet sich für den Menschen die praktische Frage dahin, zu erfahren, wohin eigentlich die Evolution führt und auf welche Weise in dem notwendigen Lauf der Dinge das Glück eigentlich begriffen werden soll.

„Nach der zweiten Denkrichtung (welche die Renouviers ist) glaubt man, dass nur das *Bewusstsein* im stande ist, uns über es selbst und über die Welt Aufklärung zu verschaffen. Man richtet sich nach den Verstandesgesetzen, um über die Natur der Dinge entscheiden zu können, man nimmt an, dass jede Existenz begrenzt sei und alle Phaenomena einen ersten Anfang gehabt haben: man erkennt schöpferische Thätigkeiten, man verneint den absoluten Determinismus; man glaubt an das Vorhandensein frei wirkender Kräfte, die fähig sind Reihen von Phaenomena zu beginnen; man bezeugt das moralische Gesetz in seiner wechselseitigen Beziehung zur Freiheit. Was die praktische Frage anbetrifft, so betrachtet man den Wunsch nach Glück in seiner Beziehung zur Erfüllung der Pflicht. Forderungen nach einer moralischen Ordnung der Welt entstehen aus dem Bedürfnis, welches das Bewusstsein empfindet, die Antinomie von moralischem Gesetz und Glück, den Gegensatz von Vernunft und thätigen Gebrauch der Freiheit unter dem Einflusse der Leidenschaften aufzulösen.“ [1])

Als schwache Punkte in der *Darwin*schen Theorie erkennt Renouvier, dass es dieser Lehre unmöglich sei, in der Interpretation der Natur die Zweckursache zu ersetzen und dass sie die Jdee der Kontinuität der Entwicklung voraussetzt, aber nicht zu

[1]) Esquisse d'une classification systématique, Bd. II, 242.

beweisen vermag. Die Idee eines Fortschritts in der Organisation, der auf den Kampf ums Dasein gegründet ist, steht mit der moralischen Idee eines Fortschritts, der die Gefühle der Gerechtigkeit und des Friedens zum Zweck hat, in Widerspruch. Jedenfalls aber hat diese Lehre, ebenso wie jede naturwissenschaftliche Theorie, eine bloss bedingte, empirische Gültigkeit. Könnte man selbst die ganze Fülle und die Entwicklung organischer Bildungen aus den Eigenschaften und den Gesetzen der anorganischen Materie ableiten so würde dadurch die Naturwissenschaft immer noch nicht zu einer unbedingte Wahrheit erlangenden Wissenschaft erhoben sein. Die Fanatiker dieser Lehre glauben, dass die ganze Fülle organischer Formen lediglich durch natürliche Zuchtwahl, durch Anpassung und Vererbung entstanden sei. Alle Aenderung der Form soll darnach durch äussere Ursachen bewirkt sein und die Organismen sollen nur das Vermögen zu eigen haben, eine so zufällig entstandene Aenderung durch Vererbung auf ihre Nachkommen zu übertragen. Es scheint aber klar, dass die Organismen ein gewisses Mass innerer Ausbildung schon besitzen müssen, damit ihnen eine weitere Differenzierung ihrer Organe im Kampf ums Dasein überhaupt vorteilhaft sein kann.

Als eine schon mehr als zufällige Philosophie bezeichnet Renouvier die von *Herbert Spencer*. Hypothese wird auf Hypothese gehäuft, ohne auch nur für eine einzige eine feste Grundlage zu haben. Die sicherstehendsten Verstandesgesetze werden von Spencer verneint und von ihm durch die unsichersten Ableitungen aus der Erfahrung und der Gewohnheit erklärt. Spencer will in seinen „Principles of biology“ den Ursprung der Dinge, ihre zukünftige Auflösung und ihr Entwicklungsprincip erklären, indes bewegt sich sein System in Widersprüchen. Insofern ist Spencer zweifelsohne Materialist, als er alles auf den Mechanismus zurückführt. Insofern aber ist er Idealist, als er oberhalb der Entwicklung sein „Unkennbares“ aufstellt und die aus Materie und Bewegung gebildete Welt auf den einfachen Schein der wirklichen Realität, auf eine symbolische Existenz zurückführt. Wir haben es also in diesem System mit „einem Gemisch von materialistischem Substanzialismus und illusionistischem Noumenalismus“ zu thun.

Wenigstens lässt die Spencersche Philosophie noch ein „Unkennbares“ zu. Aber andere auf wissenschaftliche Begründung Anspruch machende Systeme, klagt Renouvier, nehmen sich heraus zu behaupten,

dass sie die Ursache und das Wesen des Weltalls erklären können, während sie in Wirklichkeit nichts anderes sind als verhüllte Wiedergaben der so verschrieenen Metaphysik. „Kraft, Materie, Atom, alles unbekannte Dinge, Substanzen und abstrakte Eigenschaften, die man auf alles anwenden kann, Dinge, von denen ein jedes ein x repräsentiert, entblödet man sich nicht für Ableitungen der Wissenschaft gelten zu lassen.“ An vielen Stellen seiner Werke polemisiert Renouvier gegen jene Denker, die immer das Wort „Wissenschaft“ im Munde führen, ohne sich über den wahren Wert dieser angeblichen Wissenschaft klar zu sein und so das Publikum täuschen. Man versteht unter „Wissenschaft“ allzugern alle möglichen Wissenschaften, die doch an Gewissheit und in Methode so sehr verschieden sind. Und in jeder besonderen Wissenschaft verwechselt man wieder die sichere Erkenntnis mit der wahrscheinlichen und die nur wahrscheinliche mit der nur wenig wahrscheinlichen und den noch sehr streitigen Dingen. Viele Gelehrte begünstigen diesen groben Fehler der grossen Menge, indem sie sich von Gefühlen leiten lassen, die denen zu vergleichen sind, welche Religionsfreunde empfinden, die nicht den in einer Religion herrschenden Aberglauben anzugreifen wagen und dadurch eben seinen Einfluss befürworten. Renouvier mahnt in dieser Beziehung eindringlich, dass man zur Erziehung des Volks beitragen soll, statt das Volk daran zu gewöhnen, der Wissenschaft und den Gelehrten gerade so Beifall zu zollen, als es ehemals den Priestern und den Gelehrten gegenüber der Fall war.

Schauen wir uns doch einmal genauer die Methoden der Wissenschaft an und wir werden erkennen, mit wie unsicheren Schlüssen wir es zu thun haben. Die deduktiven Wissenschaften müssen schliesslich etwas erstes zulassen, was nicht abgeleitet werden kann. Die Schwäche der Deduktionen geht schon aus dem Begriff „deduktiv“ selbst hervor; wir haben es da mit Wissenschaften zu thun, die ihre eigenen Principien nicht zu kennen vermögen. Aber auch die induktiven Wissenschaften operieren oft mit nur ganz zufälligen Theorien. Selbst die kräftigsten Induktionen sind immer nur Mutmassungen. Die Induktion besteht darin, dass wir aus dem wiederholten Zusammenvorkommen ähnlicher Erscheinungen einen unter denselben bestehenden Zusammenhang folgern. Aber einen Zusammenhang zwischen Erscheinungen voraussetzen und erwarten, dass diese *stets* zusammen vorkommen werden, ist nicht dasselbe. Dürfen wir denn schon so ohne weiteres glauben, dass Erscheinungen, welche

bisher stets zusammen vorgekommen waren, auch in Zukunft miteinander verbunden sind, oder ist diese Erwartung vielleicht nur das Ergebnis der Gewohnheit? Die Erfahrung allein bietet uns jedenfalls keine Bürgschaft, dass die Gleichförmigkeit und Gesetzmässigkeit in der Vergangenheit auch in der Zukunft fortbestehen werde. „Mag der Lauf der Dinge bis jetzt auch noch so regelmässig gewesen sein; dies allein, ohne irgend ein neues Argument oder irgend eine neue Schlussfolgerung beweisst nicht, dass es auch in Zukunft so fortbestehen werde.[1]“ Lehrt uns doch die Erfahrung selbst, dass Dinge, welche bisher stets als zusammenvorkommend sich repräsentierten, dennoch schliesslich als trennbar sich erwiesen,[2] und somit haben wir auch hier kein richtiges Kriterium zur Unterscheidung wahrer und falscher Schlüsse. Deshalb, meint Renouvier, solle man sich in acht nehmen, nicht aus der sogenannten Wissenschaft schon eine Art von Glauben zu machen. „Sobald man überhaupt schon glaubt, warum wollte man da der Religion der Hoffnung ein Recht verweigern, welches man der Religion der Verzweiflung gewährt?“

Wollen wir, bemerkt Renouvier, der philosophischen Geistesbewegung einen logischen Anfang geben und die Gründung der Philosophie als Wissenschaft möglich machen, so müssen wir nicht nur Thatsachen beobachten, was ja die Bedingung sine qua non einer jeden Wissenschaft ist, sondern an der Gründung einer solchen wahren Wissenschaft auch Leidenschaft und Willen, die Elemente unserer geistigen Natur, teilnehmen lassen. Nur der Skeptiker wird die Existenz einer wahren Wissenschaft bezweifeln können, der Kriticist aber gründet sie derart, dass ihre Wahrscheinlichkeiten nie zu nichte gemacht werden können, er giebt ihr zur Basis eine vernunftgemässe *Psychologie*.

---

[1]) Hume, inquiry concerning human understanding. IV, 2.

[2]) So sagt z. B. Mill: „Vor fünfzig Jahren schien einem Centralafrikaner wahrscheinlich keine Thatsache mehr auf eine gleichförmige Erfahrung gegründet, als die, dass alle Menschen schwarz sind. Noch vor wenigen Jahren schien einem Europäer die Behauptung, dass alle Schwäne weiss sind, ein ebenso unzweifelhaftes Beispiel von Gleichförmigkeit im Gange der Natur zu sein. Eine spätere Erfahrung hat beiden gezeigt, dass sie im Irrtum waren; diese Erfahrung liess aber fünfzig Jahrhunderte auf sich warten. Während dieser langen Zeit glaubte die Menschheit an eine Gleichförmigkeit in dem Gange der Natur, wo keine solche wirklich existiert hat.“ (Logik I, 346.) Wir sehen also, dass selbst von scheinbar ganz feststellten Gesetzen im Laufe der Erfahrung sich Ausnahmen zeigen.

Psychologie.

Um eine Klassifikation der psychischen Akte zu erhalten, bezieht sich Renouvier auf seine Kategorientafel. Jeder Vorstellung haften die Kategorien an. Wir können uns schlechterdings nichts vorstellen, was nicht in *Beziehung* zu anderen Dingen bestimmt wäre, und welche Phaenomena wir uns auch vorstellen mögen, so müssen wir sie immer in Beziehung zu unserer *Persönlichkeit* bringen. Alles ist entweder Teil eines Ganzen oder etwas Ganzes was Teile besitzt, ist also dem Gesetz der *Quantität* unterworfen; ebenso lässt sich jedes Phaenomenon unter irgend eine Art bringen, unterliegt demnach der *Qualität*. In unserer Persönlichkeit haben wir es wieder mit einer Reihe von Veränderungen zu thun *(Werden)*, in allem aber folgen Zustände aufeinander (Zeit, *Reihenfolge*). Unsere Persönlichkeit übt einen Willen aus, der eine Ursache ist *(Ursächlichkeit)*, und wir wollen damit eben bestimmte Zwecke erreichen *(Zweck)*. Jedes Ding schliesslich muss an irgend einem Orte sich befindend vorgestellt werden können *(Raum)*.

Jeder dieser neun Kategorien entspricht eine der menschlichen Fähigkeiten. Hier bedeutet die Philosophie Renouviers einen Rückfall in die alte Vermögenstheorie. Das Neue bei Renouvier ist aber, dass er jeder Kategorie ein psychisches Vermögen an die Seite giebt.

Beziehung: Dadurch, dass wir uns die Beziehungen, welche zwischen den Phaenomena vorhanden sind, vorstellen, **vergleichen** wir die Beziehungen miteinander. Die Fähigkeit des Vergleichens ist die gemeinsame Form aller Fähigkeiten und entspricht schon dadurch der Kategorie der Beziehung, die ja die gemeinsame Form aller Kategorien ist. Schon beim Tiere kann man von einer elementaren Form des Vergleichens sprechen, aber erst der Mensch vermag, indem

er vergleicht, sich den Vergleich selbst zum Bewusstsein zu bringen. Dieses Bewusstsein des Bewusstseins ist die **Ueberlegung.**

Persönlichkeit: Dieses menschliche Bewusstsein würde keineswegs solch hohe Individualität besitzen, wenn Leidenschaft und Wille, denen in gewissen Phaenomenareihen der Organismus sich unterordnet, von einem allgemeinen und notwendigen Entwicklungsgesetz geleitet würden, so dass also die Vorstellungen nur scheinbar frei und beliebig erzeugt würden. Mit dem Begriff der Persönlichkeit ist demnach das Problem der **Freiheit** aufs engste verknüpft. Freiheit ist Selbstbestimmung, d. h. die Bestimmung des Willens nach Gründen und Antrieben seiner eigenen Natur.

Quantität: Wenn das Bewusstsein die Phaenomena vergleicht um sie zusammenzusetzen, zu zergliedern und zu bestimmen, so haben wir es jedesmal mit einem **Zählungsakt** (numération) zu thun. Der Kategorie der Quantität entspricht also die Fähigkeit, je nach den Beziehungen der Einheit, Vielheit und Allheit diesen Zählungsakt vorzunehmen.

Qualität: Die Fähigkeit, die Phaenomena ihrer Qualität nach einzuteilen, sie zu generalisieren und zu specificieren, kommt der **Vernunft** (raison) zu. Das klare Bewusstsein des Vernunftaktes ist nur dem Menschen eigen, denn nur er vermag mit Ueberlegung zu unterscheiden, zu identifizieren und näher zu bestimmen. Bei dem Menschen allein bildet sich das Vorstellungsvermögen zur Vernunft, d. h. zur Auffassung allgemeiner Gesetze und Verhältnisse aus. Dadurch wird der Mensch in stand gesetzt, über seine eigene Individualität im Bewusstsein hinauszugehen und hierin liegt die Basis der Freiheit.

Werden: Die Vorstellung eines Phaenomenon, welches zu verschiedenen Zeiten verschieden sich darstellt, wird bewirkt durch das **Denken** (pensée) und die Ideenassociation. Das Denken veranlasst die Wahrnehmung des Ortwechsels und der Veränderungen der Gefühlseigenschaften; es bewirkt die richtige Verteilung aller vorstellbaren Phaenomena in der Zeit.

Reihenfolge: Die Vorstellung der durch eine bestimmte Dauer begrenzten Phaenomena geschieht durch die Fähigkeit des **Gedächtnisses** (mémoire). Wenn der Gegenstand durch die Beziehungen seiner Reihenfolge in der Zukunft liegt, so haben wir es mit der **Vorhersehung** (prévision) zu thun.

Kausalität: Die im menschlichen Bewusstsein hervorgerufenen Phaenomena, die nicht mit den vorhergegangenen Phaenomena durch ein unveränderliches Gesetz verbunden scheinen, sind durch den **Willen** (volonté) in die Erscheinung getreten.

Zweck: Die Synthese eines Zustands und einer Absicht im menschlichen Bewusstsein ist die **Leidenschaft** (passion). Wenn die Leidenschaft die Mittel des Zwecks bestimmt, ohne erst das Bewusstsein zu benachrichtigen, oder wenn die Mittel nicht erst gesucht werden brauchen. sondern schon spontan erlangt werden, so ist die Leidenschaft **Instinkt.**

Raum: Die Vorstellung der Phaenomena als vom Raum begrenzt und von der Ausdehnung bestimmt, geschieht durch die **Einbildungskraft** (imagination). Diese Fähigkeit unterwirft dem Bewusstsein auch die verschiedensten Bilder und Eigenschaften. Die so verallgemeinerte Einbildung ist die **Phantasie.**

Wenn wir im Menschen nur die Beziehungen in Betracht ziehen, die sich aus den Kategorien der Quantität, des Werdens (Veränderung), der Succession und des Raums ergeben, so haben wir den physischen Menschen. Das Studium des Gefühlsmenschen basiert auf der Verwirklichung der Kategorien Quantität, Werden, Reihenfolge, Raum in Verbindung mit den Beziehungen der Persönlichkeit. Ohne persönliche Vorstellung könnte keine Gefühlsvorstellung bestehen. Der intelligente Mensch schliesslich kommt zu stande, wenn wir zu den genannten Kategorien noch die der Ursächlichkeit und des Zwecks hinzufügen.

Alle Kategorien werden zusammengefügt von der *Persönlichkeit;* sie umfasst alle mögliche Vorstellung des Sich und des Nicht-Sich in allen seinen Abstufungen. Beim Kinde ist die Persönlichkeit eine nur geringe. Es hat eine nur dunkle Vorstellung, vermag aber schon mit Unterscheidung und Bewusstsein die Gegenstände zu bezeichnen. Das Tier hat eine schon viel trübere Vorstellung, denn es besitzt überhaupt keine Reflexion. Was wesentlich den Menschen charakterisiert ist das Bewusstsein. Renouvier bestreitet entschieden die Descartessche Theorie der „animaux machines.“ [1]) Die Thätigkeit der Geschöpfe muss nach Renouvier ihrem wesentlichen Zustande an-

[1]) Maschine hiess bei den Cartesianern gemäss ihrer Anschauung von der vollkommenen Passivität des Stoffs der organische Körper. Manche Cartesianer behaupten nun, Gott habe Körper geschaffen, welche völlig mechanisch verrichten, was wir die Menschen verrichten sehen.

gemessen sein und sich gemäss der Eigentümlichkeit vollziehen, die jedem einzelnen zukommt, denn quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur. Die Eigentümlichkeit des menschlichen Wesens ist unbestreitbar. „Wohl setzt das Tier Phaenomena zusammen und vermag dieselben auch zu analysieren; aber die Beziehungen, soweit es solche sind, dem Bewusstsein zu überliefern, im Vergleiche sich den Vergleich selbst zu vergegenwärtigen, vermag allein der Mensch.“[1]) Die Phaenomena der Vernunft zeigen sich erst beim Menschen und treten, wie Renouvier bemerkt, manchmal mit der grössten Intensität schon vor dem sogenannten Vernunftalter auf. „Eine grosse Anzahl Menschen denken mehr und besser zu zwölf Jahren als zu fünfzig.“[2]) Sobald das Kind beginnt in Beziehungen zu denken, offenbart es schon eine besondere Spontaneität; es beginnt schon den Gegenständen, zu welchen es sich in Beziehung denkt oder den Leidenschaften, von welchen es ergriffen wird, besondere Namen zu geben.

Man darf also auch nicht, wie die englische Schule es will, den menschlichen Geist erst durch Evolution sich entstanden denken, „als ob wir durch einen unmerklichen Uebergang von den Phaenomena der Körperwelt zu den Phaenomena des geistigen Lebens geschritten wären.“[3]) Nach Spencer wird der Geist des Menschen durch den des Tieres erklärt, er ist das Resultat einer ungeheuren Anhäufung von fortgesetzten Erfahrungen. Zwischen Vernunft und Instinkt giebt es nicht den geringsten specifischen Unterschied; alles kommt auf dem Weg der Kontinuität zu stande. Die evolutionistische Lehre kennt nur einen quantitativen Unterschied, der in der Zusammensetzung zu suchen ist. Gedächtnis, Vernunft, Gefühl, Empfindung und Willen sind alles nur Gradunterschiede. Man glaubt im Sinne der naturwissenschaftlichen Forschung vorzugehen, wenn man z. B. die qualitative Mannigfaltigkeit der Empfindungen vereinfacht und aus quantitativen Verhältnissen erklärt. Spencer will alle Mannigfaltigkeit der Empfindungen aus einem gemeinsamen Princip ableiten, aber, meint Renouvier, dies ist unmöglich. In der Welt der Empfindungen ist alles Qualität und qualitativer Unterschied, und man vermag nicht, die Mannigfaltigkeit von einem einzigen psychischen

[1]) Psychologie rationelle, Bd. I, 101. — Bewusstsein ist für Renouvier: das Denken des Denkens (réflexion); aber er übersieht die Schwierigkeit, dass wir es hier mit einem regressus in infinitum zu thun haben (das Denken des Denkens des Denkens).

[2]) Psychologie rationnelle, Bd. I, 189.

[3]) Critique philosophique, 6e année, Bd. I, 381.

Element abzuleiten, denn die Qualitäten sind ihrem Wesen nach durchaus irreduktibel. Den Unterschied realer Qualitäten quantitativ erklären, heisst denselben als wirklich nicht vorhanden nachweisen, was unmöglich ist.

Jedes Wesen enthält eine gewisse thätige Kraft, ein Streben, einen Begehrungstrieb (appétition). Dieser Begehrungstrieb giebt der Thätigkeit erst ihren Zweck; er begreift also ein gewisses Werden in sich. Im Menschen allein wird diese Hinneigung (tendance) Wille, indem nämlich die Leidenschaft besiegt und vernichtet werden kann. Deshalb wird uns beim Menschen allein das Problem der Freiheit beschäftigen. Wenigstens besitzt das Tier nicht die überlegte Spontaneität, welche das klare Bewusstsein begleitet und bewirkt, dass man über seine eigenen Vorstellungen disponieren kann. Für Renouvier ist die Freiheit die Grundlage des Menschen, sie ist nicht nur das Princip unserer Handlungen, sie ist auch das Princip unserer Ueberzeugungen. Der praktische Gebrauch der Vernunft und die Gesetze des moralischen Bewusstseins sind auf das engste mit der Vorstellung der Freiheit verbunden.

Descartes hatte gesagt, was unsere Vernunft evident erfasst, muss wahr sein, die Evidenz ist die Grundlage einer jeden Gewissheit. Nach Renouvier gehört indes die Evidenz nur der Wahrnehmung einfacher Phaenomena an. Gewissheit heisst nach Renouvier nichts anderes als „glauben“ und die Basis alles Glaubens ist die freie Wahl. Gewiss sind wir im Grunde genommen nur solcher Dinge, die wir als übereinstimmend mit unserer moralischen Bestimmung billigen und diese Billigung ist ein Akt der Freiheit. Die Gewissheit ist nicht etwas Absolutes, vielmehr ist sie ein Zustand und eine moralische Handlung des Menschen. „A proprement parler il n'y a pas de certitude; il y a seulement des hommes certains.“[1]) Jeder Philosoph, meint Renouvier, der da vorgiebt, dass die Gewissheit auf sich selbst gestützt sei, statt dass sie ein Akt des Bewusstseins und der Freiheit sei, vollzieht notwendigerweise einen circulus vitiosus, denn wie kann ein solcher Philosoph wohl gewiss wissen, dass er einer Sache gewiss sei und was verbürgt ihm wieder diese erste Gewissheit. Da ich das Suchen nach dem was die Richtigkeit der angeführten Gründe verbürgen soll, immer weiter rückwärts verlegen muss und so die Wahrheit der Gewissheit immer wieder durch neue Gründe unterstützen muss, so entbehrt die Gewissheit jedes Funda-

[1]) Psychologie rationnelle, Bd. II, 152.

ments. Wenn jeder der successiven Gründe nur unter der Bedingung gültig ist, dass vorher etwas anderes als richtig anerkannt ist, und diese Bedingung sich stets von neuem wiederholt, so wird damit offenbar der Besitz der gehofften Gewissheit ohne Ende hinausgeschoben. Man wird sich also, da man diese Frage nach der Gewissheit der Gewissheit bis ins Unendliche fortsetzen kann, genötigt sehen, aus der Existenz eines ersten Kriteriums die Existenz eines zweiten abzuleiten, welches seinerseits dann die Existenz des ersten beweist. Auf diese Weise bewies ja bekanntlich Descartes Gott aus der Evidenz des Denkens und vermittelst der Hilfe dieses Gottes zeigte er dann, dass diese Evidenz ihn nicht täuschen könne. „So wollen viele Philosophen, besonders neuere, ihre Schlüsse als Beweis ihrer Voraussetzungen gelten lassen. Sie halten selbst ihr System in seiner Entwicklung für wankend und sobald sie dann am Ziele angelangt sind, geben sie diesem System durch eine Art Zirkelvollständigkeit seine Festigkeit. Offenbar missbraucht man hier die wahre Methode. Die Erkenntnis dreht sich im Zirkel und der Zirkel erklärt dann die Erkenntnis. Wo ist da Gewissheit? Mag es sich nun um den Zirkel Hegels oder den Zirkel Fichtes oder sonst eines früheren handeln, so ist doch immer, sobald ich das System als Ganzes betrachte, ein gewisser Glaube und eine gewisse Freiheit nötig, wenn ich ein solches System anerkennen will.“ [1]) Wir müssen also, wenn wir keinen Zirkelschluss haben wollen, die Theorie der Gewissheit auf die Freiheit gründen.

Uebrigens, meint Renouvier und stimmt darin mit Kant überein, ein direkter Beweis für das Dasein der Freiheit lässt sich nicht erbringen. Die Freiheit ist ihrer Natur nach unbeweisbar und muss als ein Postulat durch einen freien Akt des Glaubens angenommen werden. „Der Glaube an die Freiheit ist der Uebergang von der theoretischen zur praktischen Vernunft.“ [2]) Die Behauptung der Freiheit selbst ist eine That der Freiheit. Es kommt der Freiheit zu sich frei hinzustellen.

Vor allem müssen wir uns fragen, ist Freiheit überhaupt möglich, steht sie nicht im Widerspruch mit dem Princip der Kausalität? Nein, antwortet Renouvier, denn das Enthaltensein der Folge in der Ursache kann nicht bewiesen werden. Man kann nicht feststellen,

[1]) Psychologie rationnelle, Bd. II, 354.

[2]) La nouvelle monadologie, p. 143.

ein hervorgebrachter Erfolg sei der einzig mögliche gewesen. Wenn wir die einmal hervorgebrachte Wirkung betrachten, so muss uns alles notwendig und determiniert erscheinen, wenn wir aber nur die Möglichkeit ins Auge fassen, so liegt ja noch alles undeterminiert in der Zukunft. Die Folge bleibt also mindestens unbestimmt, solange sie in der Möglichkeit verbleibt. Wie aber verträgt sich der Begriff der Freiheit mit dem Gesetz der Wahrscheinlichkeit? Scheint sich die Determination nicht deutlich daraus zu ergeben, dass es Akte giebt, die unter konstanten Umständen in fast genau zu bestimmenden Zahlen eintreffen und infolgedessen eben nicht frei sind? Steht nicht z. B. die Zahl der Selbstmorde in jedem Jahre fast in demselben Verhältnis zur Zahl der Toten, und weist nicht sogar die Anzahl der verschiedensten Arten von Selbstmorden, ja selbst der verschiedensten Werkzeuge, vermittelst welcher der Selbstmord ausgeübt wurde, unter sich im selben Zeitraum und im selben Lande ein fast genau zu bestimmendes Verhältnis auf? Stützen sich nicht auf das Gesetz der grossen Zahlen die Statistiker, um z. B. die Zahl aller im nächsten Jahre zu begehenden Verbrechen ungefähr angeben zu können, bewahrheitet sich nicht dies Gesetz in den Spielen, den Lotterien [1]), wie in allen Produkten menschlicher Thätigkeit? Wie kann man da noch an die Freiheit glauben! Die Schwierigkeit ist nicht so gross als man glauben möchte. Man vernachlässigt hier einen Unterschied zu machen zwischen der Kollektivdetermination und der Determination einzelner Thatsachen. Wir können nicht das was sich bei einer grossen Anzahl von Thatsachen zeigt mit den Erscheinungen bei einem einzelnen Akt vergleichen. Je mehr wir uns dem einzelnen Akt nähern, um so mehr Freiheit ist wahrzunehmen. [2]) Ferner lässt sich selbst bei einer grossen Anzahl von

---

[1]) Angenommen, jemand besitze 400 Lose einer Lotterie, in welcher die Hälfte aller Lose Treffer sind, so kann man im voraus auf etwa 200 Treffer rechnen, und obgleich doch die Möglichkeit vorhanden ist, dass keines der 400 Lose gezogen wird, kann man doch mit Sicherheit behaupten, dass sich die Trefferzahl nicht weit von 200, sei es darüber oder sei es darunter, entfernen wird.

[2]) Wenn jemand z. B. nur 40 Lose besitzt, so wird er mit bei weitem nicht so grosser Sicherheit behaupten können, dass die Trefferzahl ungefähr die Hälfte, also 20 betragen wird, denn nicht selten werden 30 oder gar nur 10 gewinnende Lose zu verzeichnen sein, während doch bei 400 Losen 300 respektive 100 Gewinner fast unmöglich sind, vielmehr sich die Trefferzahl nicht weit von 200 entfernen wird.

Thatsachen niemals eine Sache determinativ, sondern immer nur approximativ bestimmen, und bleibt somit wenigstens Freiheit möglich. Wir sehen also, dass auch das Gesetz der Wahrscheinlichkeitsrechnung dem Princip der Freiheit nicht widerspricht.

Es genügt aber nicht sich nur in der Defensive zu halten, man muss auch zeigen, dass die Freiheit wahrscheinlich sei. Wenn es auch nicht möglich ist einen apodiktischen Beweis für das Dasein der Freiheit zu liefern, so müssen wir wenigstens klarlegen. dass man sie als rechtmässiges Postulat zulassen müsse.

Das Dasein der Freiheit wird durch das Bewusstsein bezeugt, nicht nur in den Bewegungserscheinungen, sondern namentlich in der überlegenden Thätigkeit des Denkens. Aus einer Menge bestimmter Vorstellungen von möglicherweise zu vollziehenden Handlungen, aus allen Antrieben und Reizungen zu solchen, kann sich das Ich in sich selbst, seine Allgemeinheit zurückziehen; es beratschlägt, wägt Gründe für und wider ab, und entscheidet sich schliesslich rein aus dem Bewusstsein heraus für diese oder jene Thätigkeit. Es hat vor dem Handeln die unmittelbare Gewissheit, dass es ihm gegeben sei, alle möglichen Thätigkeiten oder wenigstens einige auszuüben. Die Entscheidung ist allerdings durch einen Grund veranlasst, aber keineswegs herbeigeführt worden, denn zu jedem einzelnen Grunde konnte sich das Ich — das spricht wenigstens sein eigenes Bewusstsein aus — negativ oder positiv verhalten. Wollen wir einen handgreiflichen Beweis von der formellen Freiheit des Menschen geben, so brauchen wir nur an die nur dem Menschen mögliche Askese und besonders an den Selbstmord zu erinnern. Letzterer kommt in der Tierwelt, also überhaupt in der Natur nicht vor, er ist eben durch seine Widernatürlichkeit ein schlagender Beweis von der formellen Freiheit des Menschen, vermöge welcher er sich gegen die Basis seiner eigenen Persönlichkeit negativ verhalten kann. Nur bei Durchschnittsindividuen mag es zutreffen, dass ihre Handlungen fortwährend bedingt sind durch die Einflüsse ihrer Umgebung, ihres Milieus. Nur so lange der Mensch noch auf einer niedrigen Stufe der intellektuellen und sittlichen Bildung steht, ist seine ganze Lebensweise ein Produkt von Temperament und Milieu und hat seine Freiheit überall ihre Schranke. Ist er aber einmal wirklich zum Selbstbewusstsein gelangt, hat sich sein Wille in sich selbst reflektiert, so ist eben damit auch die bestimmende Macht aller jener Potenzen gebrochen, er kann verschiedene Reaktionen gegen

sie ausüben, sie auf die eine oder andere Weise in seinen Willen selbst eindringen lassen. Der intelligente Mensch besitzt die Macht seine Vorstellungen hervorzurufen, zu bannen oder zu unterbrechen. Wenn wir eine Leidenschaft zurückhalten, sie alsdann, dadurch dass wir uns von mannigfachen Motiven leiten lassen, vollständig besiegen, so ist dies eine Thätigkeit des Willens. Wenn wir mit uns selbst zu Rate gehen, indem wir die verschiedenen Zwecke, welche wir verfolgen oder erreichen können, mit einander vergleichen, so ist dies alles eine Thätigkeit des Willens. Ein Druck auf das Gehirn kann uns des Bewusstseins berauben, krankhafte Veränderungen in demselben können uns irrsinnig machen. So lange aber wir uns unserer selbst bewusst sind, stehen wir durch jene Einsicht über der Natur. Dies klare Selbstbewusstsein, sozusagen das Bewusstsein des Bewusstseins ist eine Thätigkeit des Willens. „Der nachdenkende Mensch muss sich unaufhörlich sagen, dass alle seine Verrichtungen Willensakte sind und dementsprechend handeln. Das anhaltend deutliche Bewusstsein des Bewusstseins ist eine Willenshandlung, welche auszuüben die Tiere nicht vermögen, sondern die nur dem Menschen gegeben ist.“ [1]) Erst der Mensch ist in stand gesetzt, über seine eigene Individualität im Bewusstsein hinauszugehen und hierin liegt die Basis der sittlichen Freiheit.

Sehr interessant sind die ausführlichen Abhandlungen Renouviers über die Beziehungen des Willens zu der Gewohnheit, dem Schlaf, den Träumen, dem Somnambulismus etc. In allen diesen Zuständen offenbart sich mehr oder minder positiv oder negativ Willensthätigkeit. Vollständige Abwesenheit des Willens kommt in verschiedener Weise beim Irrsinn zum Ausdruck, sei es dadurch, dass der Wille nicht mehr fähig ist den vernunftwidrigen Behauptungen Einhalt zu thun oder sei es dadurch, dass der Wille statt die Leidenschaft zu besiegen sich ihr unterordnet und dem Denken allerhand absurde Motive zusuggeriert. Sind nun die verschiedenen Arten des Irrsinns ein Beleg gegen die Willensfreiheit? Keineswegs, antwortet Renouvier, es zeugt dies nur von einer mangelhaften Anwendung der Willensthätigkeit. Allerdings sind nicht selten pathologische Einflüsse als Ursache zu konstatieren, in vielen Fällen aber ist die Willensthätigkeit nur deshalb nicht vorhanden, weil es bei den betreffenden Individuen an Energie des Wollens mangelt und sie eben zu bequem sind nachzudenken und dadurch den Willen in Thätigkeit zu setzen.

---

[1]) Psychologie rationelle, Bd. I, 315.

Hierher gehört nach Renouvier auch die Thatsache, dass viele Leute, sei es durch Gewohnheit oder sei es durch Nachahmung ohne gehörige Ueberlegung mystische Glaubenssätze und Religionsmeinungen annehmen. Wenn man von Kindheit an sich an eine irrtümliche Meinung gewöhnte, so ist man in dieser Beziehung oft unverbesserlich, „So sind viele Leute nicht fähig ihre Vernunft zu bethätigen und nehmen durch Gewohnheit und Nachahmung die Religion ihrer Väter an. Die Einbildung nimmt nach und nach die den Gegenständen entsprechenden Formen an und die Denkkraft beschäftigt sich damit, für das was man thut, Gründe ausfindig zu machen. Anfangs genügt es, sich nur ein wenig zu belügen, später glaubt man dann schon vollständig. Wer glauben will, wird auch glauben. In diesem Sinne sagte auch Pascal: Faites comme si vous croyiez, pliez la machine.“ [1]) Je mehr Interesse und Angst mit im Spiele sind, um so grösser wird die Neigung sein, alles leichtgläubig hinzunehmen ohne gehörig darüber nachzudenken

Wir sehen also, welch bedeutenden Einfluss die Erziehung, sei es nach der vorteilhaften oder sei es nach der nachteiligen Seite hin, haben kann. Wahrer Fortschritt für die Menschheit in moralischer Hinsicht ist hauptsächlich von einer richtigen Erziehung der heranwachsenden Geschlechter zu erwarten. Diesen muss vor allem ein rechter Sinn und Uebung in der Selbstbeherrschung und in der selbständigen Auffassung der Dinge beigebracht werden. Auf eine vernünftige Erziehung des Volks, eine Erziehung, die zur Grundlage hat, das reine und unabhängige Denken zu lehren und die Willenskraft zu stärken, setzt Renouvier die grössten Hoffnungen für die Zukunft. Man begnügt sich heute damit, den Kindern und Jünglingen den Kopf mit allerlei Kenntnissen möglichst vollzustopfen. Aber schon der alte Heraklit hat mit Recht bemerkt, dass Vielwisserei den Geist nicht bildet. Wohl vermag die Erziehung die Freiheit nicht zu erschaffen, denn die Freiheit kann nur aus sich und durch sich selbst entstehen, aber sie bereitet ihr den Boden vor, auf welchem sie entstehen kann.

Die richtige Willensthätigkeit besteht nun nicht darin, ganz und gar nur dem individuellen Urteil zu folgen, ohne auf die Meinung anderer zu hören. Man darf nicht glauben, dass die Selbstbeherrschung allein schon die wahre Freiheit ausmache. Wenn auch bei einem Menschen das denkende Princip über das affektive herrscht, so braucht er trotz seiner Selbstbeherrschung innerlich doch nicht frei

[1]) Psychologie rationelle, Bd. II, 25, 26.

zu sein. Man kann nämlich mit voller Selbstbeherrschung auch niedrige und egoistische Ziele verfolgen. Frei sind wir nur dann, wenn wir nach Wahrheit streben und das Gute wollen. Um uns aber diesen Zielen zu nähern, müssen wir uns sehr vor den eigenen Geistesgepflogenheiten und Vorurteilen hüten, welche in der Regel durch allzu starke Eindrücke oder eine überreizte Einbildungskraft in die Erscheinung treten. Es ist die Pflicht eines Jeden, seine Ueberzeugungen nicht durch physische Ursachen sich bestimmen zu lassen; sonst muss er ja in seinen eigenen Augen als ein unvernünftiges Wesen, als ein blosser geistiger Automat erscheinen. Wenn wir nicht Sklaven, sondern freie Männer zu sein streben, so müssen wir lernen zu wollen, zu denken, selbständig zu handeln, jede Sache zu prüfen und bei der Entscheidung auf die Meinung anderer so viel Rücksicht zu nehmen als die Vernunft es erheischt. „Wie vermögen die Menschen sich die politische Freiheit zu geben, ohne sich vorher von der moralischen Freiheit leiten zu lassen! .... Aber so sind sie, die Philosophen, so sind sie, die Menschen! Sie glauben sich nicht wirklich frei, sondern halten sich fast alle und überall für Produkte der Natur und des Schicksals, für Funktionen der Vergangenheit und des Milieus. .... An dem Tage, an welchem die Menschheit die erste Freiheit besitzt, hätte sie auch zugleich das Nötige um die anderen Freiheiten zu erwerben; und sie hätte auch zugleich, was nötig ist, um die Freiheiten zu achten, denn die Menschen wären durchdrungen von der Verantwortlichkeit, welche auf ihnen, ihren Handlungen, ihrem Denken, ihren Glaubenssätzen lastet. An jenem Tage, wenn er jemals kommen wird, würde eine grosse Revolution in allen Seelen und dann in allen Thatsachen vor sich gehen. Diese Revolution würde weder Blut noch Thränen kosten. Und der Schauplatz der Erde würde sich geändert haben. Die Erde würde wahrhaft von Menschen bewohnt sein.“ [1])

Das wesentliche Zeichen der Entfaltung des Willens, welcher den Menschen befähigt, über alle Dinge selbständig zu forschen und ihn zur Würde der Unabhängigkeit erhebt, ist die Möglichkeit des Zweifelns. „Der wahrhaft erleuchtete und tief gebildete Mann ist an seinen Zweifeln zu erkennen und zeichnet sich weit mehr in den Dingen aus, in welchen er seine Unwissenheit eingesteht und zweifelt als dort, wo er eine unerschütterliche Gewissheit besitzt. L'ignorant doute peu, le sot encore moins et le fou jamais. Die Welt wäre ganz

[1]) Année philosophique 1868, 69. L'infini, la substance et la liberté, p. 180.

anders als sie ist, wenn die Menschen nur richtig zu zweifeln verständen: sie würden nicht Sklaven ihrer Gewohnheiten und Vorurteile sein.“ [1])

Wenn man nun auch an allem zweifeln kann, und also in gewissem Sinne die Skeptiker Recht haben, so muss man doch nicht an allem zweifeln. Wohl oder übel muss man leben, muss man handeln, und um zu handeln, muss man glauben. Mag es sich nun um die Beziehungen von Mensch zu Mensch, von Bürger zu Bürger, oder von Volk zu Volk handeln, an letzter Stelle sollen uns moralische Gründe bestimmen, zu glauben. Das moralische Gesetz drängt sich den Individuen sowohl wie den Gesellschaften auf. Es befiehlt die Pflichten gegen sich selbst, die Tugend, und die Pflichten den Mitmenschen gegenüber, die Gerechtigkeit. „Der Mensch hat die Pflicht und das Recht zu behaupten, dass er frei sei, dass seine Seele unsterblich ist und dass es einen Gott giebt. Das moralische Gesetz ist die erste aller Wahrheiten und die Freiheit ist es, welche es bejaht, indem sie sich selbst bejaht.“ [2]) Nicht bloss die Ueberlegenheit des menschlichen *Geistes*, durch welche er das Naturgesetz erkennt und die Erde sich dienstbar macht, ist die Voraussetzung aller menschlichen Kultur, sondern auch die Ueberlegenheit des menschlichen *Willens*, durch welche er in *Freiheit* die Herrschaft des Sittengesetzes anerkennt, ist Grundbestimmung alles Kulturlebens. Ohne diese Selbstbeschränkung des Willens giebt es keine Staatenordnung, kein Zusammenwohnen und Zusammenwirken der Menschen, die Bande der Familie würden sich lösen, die Erde sich in eine Wüstenei verwandeln, wo die Willkür herrschet. „Es handelt sich weder darum, das Wesen dieser Wahrheiten (Freiheit, Unsterblichkeit, Gott) zu definieren, noch darum, ihre Existenzen zu beweisen, sondern nur einfach darum, durch einen Akt des Willens und vernunftgemässen Glaubens Verhältnisse zu bejahen, ohne welche man der im Bewusstsein sich vorfindenden Idee der menschlichen Bestimmung nicht zu genügen vermag.“ [3])

---

[1]) Psychologie rationnelle, Bd. II, 152.

[2]) Critique philosophique, 1re année, Bd. I, 65.

[3]) Critique philosophique, 1re année, Bd. I, 65. — Renouvier beschäftigt sich schon in seiner Psychologie mit dem Problem der Unsterblichkeit und dem Glauben an die Gottheit. Der besseren Uebersicht halber werden wir diese beiden Postulate, da sie eigentlich zur Moraltheologie gehören, erst in dem folgenden Kapitel behandeln.

Moral und Religion.

Das Fundament des Kriticismus bildet die Moral. „Der Kriticismus hat seinen Mittelpunkt in der Moral; er behauptet, dass die Moral auf den Verstand, auf seine Begriffe und Verrichtungen angewandt werden muss, dass infolgedessen die Logik und die Dialektik sich auf die Moral beziehen; ferner, dass man ihr direkt die Socialwissenschaften, die Philosophie der Geschichte, die Theologie und die Metaphysik unterwerfen müsse; schliesslich, dass ihre Herrschaft sich indirekt selbst bis zu den allgemeinen Principien der kosmologischen Wissenschaften und der Naturwissenschaften erstreckt, mit denen sie scheinbar nichts zu thun hat." [1])

Renouviers Werk „Science de la morale" zerfällt in zwei grosse Teile. In dem ersten, dem theoretischen Teil, sind die Grundlagen der Moral niedergelegt, in dem zweiten, dem praktischen Teil, erfolgt deren Anwendung. Der erste Teil zielt darauf hin, eine unabhängige Moral zu konstituieren, und der zweite Teil soll ein Lehrbuch des natürlichen Rechts sein. Die Moral ist eine Wissenschaft, welche gerade so wie die Mathematik auf reine Verstandesbegriffe gegründet ist. Gerade so wie es reine Mathematik und angewandte giebt, unterscheidet man auch reine und angewandte Moral. Viele Moralisten nehmen einen rein rationellen Standpunkt ein, ohne mit den historischen Schwierigkeiten zu rechnen, wieder andere nehmen gerade die Geschichte als einzige Basis der Moralität: in beiden Fällen verlieren die moralischen Vorschriften ihre ganze praktische Wirksamkeit. Renouvier aber wollte vor allem eine menschlich ausführbare Moral schaffen.

Kant hatte die Objekte der Wissenschaft in die Welt der Phaenomena und die Objekte des Bewusstseins, Pflicht und Freiheit, in die Welt der Noumena placiert, auf welche sich nicht die wissenschaft-

[1]) Critique philosophique, 1re année, Bd. I, 335.

lichen Gesetze anwenden lassen. Renouvier erkennt in der noumenalen Welt nur einen Rest der alten Metaphysik, verwirft sie und lässt dadurch den Kantianismus von dem Himmel zur Erde, von der transscendentalen Region des Dings an sich zur Region der Phaenomena niedersteigen. [1])

Um die Moral zu gründen, fordert Renouvier, dass man ihm zwei Thatsachen zugestehe: die Thatsache, dass wir mit Vernunft begabt und dass wir frei sind. „Der Mensch ist mit Vernunft begabt; d. h. er überlegt oder vermag wenigstens seine Gedanken und Handlungen zu überlegen, er ist fähig zu vergleichen, zu urteilen und zu verstehen, dass er urteilt, er ist fähig, sich zu entschliessen und zu erkennen, dass er sich entschliesst, bevor er handelt." [2]) Dies vernünftige Wesen, welches sich für frei hält, hat notgedrungen den Begriff eines Besseren unter den Möglichkeiten, eines zu verwirklichenden „Muss". [3]) Die Moralität besteht darin, dass man sich für die beste unter den Möglichkeiten entscheidet, d. h. dass man dem zu verwirklichenden „Muss" nachkommt. „Die Idee der Pflicht selbst wird erklärt durch die der Tugend, sie hängt wesentlich von dem moralischen Akt ab, in Uebereinstimmung mit der Vernunft, die beste unter den Möglichkeiten vorzunehmen. Die Pflicht besteht in der Wahl des Besten." [4])

---

[1]) *Fouillée*, einer der heftigsten Gegner der Philosophie Renouviers, wendet ein: „Wenn Kant die Freiheit in der Welt der Noumena unterbrachte, so stand sie dort wenigstens nicht in formellem Widerspruch mit der Wissenschaft, denn die Freiheit unter die Noumena setzen, hiess nichts anderes, als sie in das Reich des Unerkennbaren placieren. Die unfassliche Welt Kants störte wenigstens niemanden. Seine Gottheiten herrschten, ohne zu regieren. Wie aber kann man sich schmeicheln, das Noumenon ausgemerzt zu haben, wenn man es, wie Renouvier es thut, in Wirklichkeit nur unter die Phaenomena setzt. (Revue philosophique, 1881, Bd. I. Le Néo-Kantisme en France, p. 39—41.)

[2]) Science de la morale, Bd. I, 1.

[3]) Renouviers «Muss» in der Ethik ist Cartesianisch-ontologisch.

[4]) Science de la morale, Bd. I, 24. — Allgemein wird Renouvier der Vorwurf gemacht, nicht die Bedeutung der Pflicht genügend gewürdigt zu haben. «Dass es ein Bestes giebt und zwar ein Bestes, welches der Vernunft entspricht, das werden die Epikuräer ebensogut zugeben als die Stoiker, aber wenn das Beste eine Pflicht sein soll, muss es infolge der gebietenden Vernunft geschehen. Eine Pflicht, die sich nicht unter Form eines Befehls darstellt, ist keine Pflicht. Wenn jemand als Schuster, Schneider, Tischler sein Gewerbe gut ausüben will, so muss er sich ebenfalls nach einer besten der Möglichkeiten richten und es wird doch keinem zu behaupten einfallen, dass dies moralische

In sinnreicher Weise unterscheidet Renouvier eine elementare, eine mittlere und eine obere Sphäre der Moral. In der elementaren Sphäre ist das moralische Agens von allem abgesondert und befindet sich nur sich selbst gegenüber. Hier handelt es sich nur um die Pflichten gegen sich selbst. Eine gewisse moralische Kraft kommt schon hier zum Ausdruck, nämlich die Kraft, welche nötig ist, sich selbst zu überwinden. Diese Kraft zeigt sich auch in dem Kampf gegen die Einflüsse, welche die Vernunft als schädlich betrachtet und deshalb nicht auf sich zur Geltung kommen lassen darf. Von diesem sich selbst gegenüber bewiesenen Mut lassen sich die Tugenden der Klugheit und der Mässigkeit ableiten. Das moralische Agens wird darnach trachten, die Tugend zu verwirklichen, d. h. seine Pflicht auszuüben.

In der mittleren Sphäre der Moral haben wir es mit den Beziehungen zu der äusserlichen Welt und zu den Tieren zu thun. Hier steht uns schon ein fremdes Etwas gegenüber und deshalb muss diese Sphäre schon als eine höhere als die vorhergehende Stufe bezeichnet werden. Das der Natur und den lebenden Wesen gegenüberstehende moralische Agens ist erstaunt, in der äusserlichen Welt eine Ordnung, eine Harmonie zu finden, welche ihm Achtung einflösst. Aber diese harmonische Ordnung ist keine vollständige. Daraus entspringt für das moralische Agens die Pflicht, die Unordnung zu tilgen, es muss arbeiten. — Aus unserem Verhältnisse den Tieren gegenüber lässt sich die Pflicht der Schonung und Güte ableiten.

In der obersten Sphäre schliesslich steht der Mensch in Beziehung zum Menschen. Das Princip, welches in dieser Sphäre zur Geltung kommt, ist die Gerechtigkeit. Hier handelt es sich um wechselseitige Verpflichtungen und Versprechungen, aus welchen die eigentlichen Pflicht- und Rechtsbeziehungen entstehen. Die freien Wesen schliessen gegenseitig einen formellen oder stillschweigenden Vertrag ab und übernehmen auf diese Weise gegenseitige Verpflichtungen. Der Verstand schafft durch diese gegenseitigen Beziehungen

Handlungen, Anwendungen der moralischen Freiheit seien.» (Revue philosophique, 1881, Bd. I. Le Néo-Kantisme en France, p. 12.) — Man hat ferner Renouvier vorgeworfen, dass «sich für ein Bestes entscheiden» eine Art Utilitarianismus sei, während doch gerade er sonst gegen den Utilitarianismus zu Felde ziehe. Will man indes diese Ansicht Utilitarianismus nennen, so muss man gestehen, dass in diesem Punkte Utilitarianismus und gesunder Menschenverstand gar nicht zu unterscheiden sind.

eine Art von Gemeinschaft und moralischer Solidarität. Dadurch, dass zwei Personen die Idee des gemeinsamen Wohles haben, bilden beide moralisch nur eine Person. Durch die Thatsache der moralischen Association zweier Personen sind beide, sei es wirklich oder sei es stillschweigend, ein Verhältnis des Versprechens eingegangen. Die gegenseitige Beziehung heisst bei dem einen Recht oder Credit und bei dem andern Pflicht oder Debet. Soweit jedem etwas versprochen worden ist, hat er ein Credit, ein zu beanspruchendes Recht an den andern, soweit jeder ein Versprechen gegeben hat, steht er im Verhältnisse des Debet zu dem andern. Das Credit des einen macht das Debet des andern aus und auch umgekehrt. Diese Beziehungen des Rechts und der Pflicht bilden die Gerechtigkeit. Die tiefere Bedeutung der Gerechtigkeit besteht indes darin, dass, „anstatt die Zwecke anderer den eigenen unterzuordnen, das moralische Agens die andere Person als sich gleich betrachtet und die Zwecke der andern Person nicht unterschätzt.“ [1]) Dies Gerechtigkeitsprincip enthält als notwendige Folge das Verbot, sich anderer als Mittel zu bedienen, um eigene Zwecke zu erreichen. Es handelt sich nun darum, die Beziehungen von zwei Personen zu einander zu verallgemeinern und sie auf die ganze menschliche Gesellschaft auszudehnen. Die höchste moralische Forderung wird darin bestehen, dieselbe Gesinnung wie gegen sich selbst auch gegen andere zu hegen und zu bethätigen. Dies besagt nichts anderes als die Lehre, in Bezug auf welche schon die alten Moralisten der verschiedensten Nationen übereinstimmten: alteri ne facies etc.

Das positive Recht hat nach Renouvier nur unter den geschichtlichen Bedingungen moralischen Wert. Kant behauptet, dass man dem kategorischen Imperativ sich zu opfern selbst verpflichtet sei, wenn man hinters Licht geführt worden wäre. Dieser Imperatif verlangt nach Renouvier eine Selbstaufopferung nur in einer moralischen Gemeinschaft, von welcher man gegenseitige Verzichtleistung erwarten kann. Die Moralität ist es sich gewissermassen selbst schuldig, politisch vorzugehen oder besser gesagt, praktisch zu sein. Renouvier setzt an Stelle der rein formalen Moral Kants die Anschauung einer solidarischen Gemeinschaft, in welcher der Gerechte den Gewaltthätigkeiten der Feinde ausgesetzt ist. Es ist Thatsache, dass in der wirklichen und historischen Welt die Gerechtigkeit ihren eigentlichen Charakter einbüsst. „Der Mensch sündigt und verdirbt, er

[1]) Science de la morale, Bd. I. 82.

veranlasst, dass andere sündigen und auf diese Weise verderben. Die verdorbenen Menschen verderben die Gesellschaft, welche ihrerseits wieder die Menschen verdirbt. In einem auf solche Weise konstituierten socialen Milieu giebt es, wenn es erlaubt ist es so zu benennen, eine gewisse praktische Moral, ein herkömmliches Betrug und Gewalt befehlendes Gesetz.... Soll man es sich vielleicht gefallen lassen, dass die Ungerechtigkeit des Einen vollständig über die Gerechtigkeit des Andern triumphiere und dass der Gerechte noch dazu gebracht werde, seinen Ueberrock herzugeben, nachdem er schon seines Mantels beraubt worden. So kommt man denn zu Beziehungen, welche noch immer auf den Namen Gerechtigkeit Anspruch machen können, es entwickelt sich nämlich eine Art Kriegsrecht, welches immerhin von dem reinen Recht, welches nur den Frieden voraussetzt und ihn verlangt, sehr verschieden ist.“ [1]) Wenn der Gerechte, statt von biederen, treuen Genossen umgeben zu sein, sich Feinden oder Lügnern gegenübersieht, die die Bedingungen der Moralität nicht achten, dann ist er nach Renouvier durch die Pflicht der persönlichen Erhaltung im Besitze eines rechtmässigen Verteidigungsrechtes. Aus diesem Zustande entstehen die Klagen, die Debatten, die Streitigkeiten und schliesslich auch die Anwendung von Betrug und Gewalt. „Jeder giebt, um was es sich auch handeln mag, so wenig als er kann, indem er glaubt weniger empfangen zu haben als ihm eigentlich zukäme oder indem er schon erwartet, weniger zu empfangen, und jeder verlangt so viel als möglich, um jedenfalls Deckung zu haben. So spitzt sich die Situation bis zum vollständigen Bruch zu, der zuweilen einen vollständigen Kriegszustand hervorbringt, zuweilen aber die Organisation eines heimlichen Kampfes veranlasst, der den Anschein der Ordnung und des Friedens hat.“ [2]) So wird man denn genötigt, Regierungen einzusetzen und eine gewisse Zwangsgerechtigkeit zu schaffen. Daher die Notwendigkeit der Gesetze, der einschränkenden Vorschriften, welche den Umständen angepasst sind. Der Bösewicht wird der Frucht seines Verbrechens beraubt und durch Anwendung von Strafe daran gehindert in Zukunft zu schaden. Die Strafe enthält zwei Elemente, erstens Schmerz und zweitens Schande. Jede Strafe ist mehr oder minder Auferlegung irgend eines Schmerzes. Die Schande besteht ursprünglich in dem Bewusstsein der Unwürdigkeit, welche in der

[1]) Science de la morale, Bd. I, 310/12.
[2]) Science de la morale, Bd. I, 330/31.

Verübung einer strafbaren Handlung liegt. Tadel allein verursacht keinen materiellen Schmerz und kann deshalb nur auf solche Menschen wirken, welche Achtung für ihre Würde oder wenigstens für die Meinung anderer haben. Da bei vielen Menschen dieses Bewusstsein allein zu schwach sein würde um die Ausübung gesetzwidriger Handlungen zu hindern, so muss unter solchen Umständen Bestrafung eintreten, um so ein schlechtes Verhalten als nicht menschenwürdig zu brandmarken. Alle diese Beziehungen des Kriegszustandes und Zwangsrechts gehören mit zu dem Begriff Gerechtigkeit.

Nicht genug kann Renouvier die unmoralische und verderbliche Meinung geisseln, nach welcher das Wahre und Rechte dem Wechsel der Zeiten unterworfen sei. In Deutschland die Philosophie eines Schelling und Hegel, in Frankreich der Saint-Simonismus und andere Schulen haben die Welt überzeugen wollen, dass das, was zu einer Epoche wahr oder falsch, gerecht oder ungerecht sei, zu einer andern Epoche sich vielleicht gerade in das Gegenteil verwandle. Die Erde und deren Bewohner haben im Laufe der Jahrtausende so vielfache und durchgreifende Veränderungen erfahren, dass sehr vieles, was früher von denselben wahr gewesen, gegenwärtig scheinbar nicht mehr wahr ist. Die Anhänger dieser sogenannten flüssigen Wahrheit glauben nun, dass die Wahrheit sich selbst geändert habe. In Wirklichkeit hat sich aber die Natur nicht geändert, sondern ist sich selbst gleichgeblieben. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass die Dinge selbst unveränderlich sind und bloss deren Komplexe und Verhältnisse wechseln. Ein „absolutes Werden“ wäre eine Veränderung ohne Ursache, also die Leugnung aller Ordnung und Gesetzmässigkeit. Absolutes Werden und Kausalitätsgesetz würden sich gegenseitig ausschliessen. Die Sophisten und die Skeptiker haben stets den festen Standpunkt der Gerechtigkeit und die Existenz eines konstanten Ideals der natürlichen Moral verneint. Heute, klagt Renouvier, thut man dasselbe und will aus dieser unbestimmten Anhäufung von relativen Irrtümern ein wachsendes Uebel und eine wachsende Wahrheit hervorgehen lassen. Auf diese Weise vollzieht sich die Moral ganz von selbst und fortschreitend rechtfertigt sich alles ganz ohne unser Zuthun. Das geschwundene Uebel rechtfertigt sich, denn es wurde zu etwas Gutem; das noch existierende Uebel rechtfertigt sich, denn es wird das Gute aus ihm entspringen. Der Evolutionismus glaubt an den

Fortschritt wie an ein Dogma. Ein solches Verfahren fälscht die wahren Begriffe der Geschichte und hat den Ruin der Moral zur Folge. Wenn alles wechselt, so haben wir keine Norm für Gutes und Böses. Welchen Wert hat noch das moralische Gesetz, wenn die Geschichte nur einen einzigen Weg, den des notwendigen Fortschritts, verfolgen muss? Eine Theorie, die mit dem Massstab des Erfolges, statt mit dem der Gerechtigkeit die Ereignisse misst, kann nicht moralisch sein. Der Fortschritt ist kein mechanisches und physisches Gesetz der Geschichte, welches die Menschen nolens volens zu einem bestimmten Ziele führt. Sowohl der Optimismus, der den Fortschritt als notwendig bezeichnet, als auch der Pessimismus, der den Fortschritt für unmöglich hält, sind nach dem Kriticismus falsche Theorien. Wir müssen entschieden, meint Renouvier, in die Philosophie der Geschichte den Begriff der Freiheit einführen. Es genügt nicht, sich zu befleissigen, die Geschichte aus ihren wahren Quellen ohne besondern Systemsgeist herauszubegreifen, wir müssen sie auch im Lichte der Moral studieren. „An dem Tage, an dem die Willensfreiheit Gegenstand eines ernsten und tiefen Glaubens sein wird, wird man erkennen, dass es ebenso widersinnig wäre, die Ereignisse und den Lauf der Geschichte erklären zu wollen, ohne als wesentliche Faktoren die Beobachtung resp. Uebertretung des moralischen Gesetzes zu betrachten, als es absurd erscheint, wollte man die Theorie eines Planeten aufstellen, indem man den Einfluss aller möglichen Anziehungskräfte berechnet, die Kraft der Sonne aber nicht berücksichtigt.“ Die sogenannte Philosophie der Geschichte zielt nur darauf hin, die an dem Menschen zur Ausführung kommenden Handlungen zu analysieren und deren Gesetze aufzudecken; sie muss sich aber, meint Renouvier, auch mit dem Einfluss des mehr oder minder reinen oder verderbten moralischen Ideals beschäftigen, welches stets gegenwärtig ist und mitwirkt. Wenn wir im Lichte der Moral die Geschichte zu begreifen versuchen, so werden wir zu einem Gesetze kommen, welches die sogenannte Philosophie der Geschichte nicht ahnt, nämlich zum Gesetz der politischen und socialen Veränderungen unter den Völkern, welche Veränderungen verhängnisvolle Folgen der verschiedenen möglichen Veränderungen des moralischen Ideals sind.

Nach dem Kriticismus lässt sich auch der Ursprung des Uebels in der Welt erklären. Hätte Leibniz mit seiner Behauptung Recht, dass das Uebel ein notwendiger Bestandteil der besten der möglichen Welten

sei, so könnte man nicht umhin, Gott als den Urheber des Uebels zu bezeichnen. Der Verbrecher könnte sich dann damit entschuldigen, dass in den ewigen Beschlüssen seiner prästabilierten Harmonie die ausgeübte That als „das Beste“ befunden worden sei und er nur die göttlichen Pläne ausgeführt habe. Man muss vielmehr die Ansicht vertreten, dass durch die That des freihandelnden Geschöpfes das Uebel in die ganz vollkommen geschaffene Welt gebracht wurde. Wenn wir die Dinge zurückverfolgen, so müssen wir einsehen, dass es „vor der Natur noch eine Natur gab, in welcher das Uebel noch nicht existieren konnte.“ Die phaenomenale Welt hat einen ersten Anfang gehabt. Man widerspricht keineswegs dem wahren Princip der Kausalität, vielmehr wendet man es an, wenn man in seiner ganzen Kraft und logischen Einfachheit die These „von der ersten Ursache, der keine Ursache vorangeht“, aufstellt. „Die Schwierigkeit, die zu überwinden ist, besteht darin, dass wir uns nicht von der Gewohnheit leiten lassen dürfen, die allerdings bei der Erfahrung, aber auch nur hier, sehr gerechtfertigt ist.“ [1]) Wir sind gewohnt, überall nach der Ursache der Ursache zu forschen, ohne für dieses Zurückgehen eine andere Grenze zu kennen als unsere Unwissenheit. „Aber wenn es sich um den ersten Anfang handelt, schliesst die Logik nach hinten die Kette und setzt eine Grenze fest, die man anerkennen sollte.“ [2]) Es hat auch notwendigerweise einen ersten Menschen gegeben. Renouvier zeigt, dass selbst wenn die transformistische Lehre bewiesen wäre, diese Behauptung doch unerschütterlich fest stehen würde. Gesetzt selbst den Fall, dass der Vorfahr des Menschen ein ungeschliffener Anthropoïd, dass er nur ein Tier in Menschengestalt gewesen sei, soviel steht fest: sobald dies Wesen zum erstenmal ein moralisches Gefühl hatte, war es ein Mensch in Tiergestalt und nur mit diesem haben wir zu thun. Dieser erste moralische Akt muss stattgefunden haben. Wenn auch der erste Schritt in einer neuen Richtung unmerklich vor sich geht, so ist es nichtsdestoweniger ein erster Schritt, der eine ganze Vergangenheit aufgiebt und eine Zukunft beginnt. Es liegt ja im Charakter der Anfänge, dass sie durch ihre Kleinheit der Forschung entgehen. Vergebens schwächt der Transformismus die anfänglichen Unterschiede ab, er vermag sie nicht zu verneinen, sondern wird stets zugeben müssen, dass verschiedene Dinge auf-

[1]) La nouvelle monadologie, p. 150.
[2]) La nouvelle monadologie, p. 150.

einander folgten. Es kann also sehr wohl ein erstes Uebel gegeben haben, das wie ein Leck den Schiffbruch des socialen Fahrzeugs veranlasst hat. Den Ursprung des moralischen Uebels sieht Renouvier in dem Sündenfall und lässt ihn von einem Freiheitsakt herrühren. Das physische Uebel ist dann eine Folge des moralischen. Der freie Mensch hatte nur ein Mittel seine Freiheit zu beweisen, und dies Mittel bestand darin, Sünde zu begehen und dadurch das Uebel in die Welt zu bringen. Immer frei und zugleich immer glücklich sein, hiesse ein Widerspruch, wenn der Wille sich nur in *einer* Weise bethätigen könnte. „Der Wille, der nur darin seinen Ausdruck findet zu vollziehen, was Gott oder die Vernunft wünscht, kennt sich selbst noch nicht.“ [1]) So ist denn der Schmerz der Preis, um welchen die Freiheit erkauft wird, und somit das Uebel in der Welt nur Mittel zur Vollkommenheit. Die für das Vergehen verdiente Strafe ist nicht eine Strafe wie ein irdischer Richter sie ausspricht und wie ein Verbrecher sie erduldet. Nein! Die Menschen besitzen ja nicht die Macht aus dem Uebel der Handlung das Uebel der Strafe entstehen zu lassen. Gott aber vermag es. „Er hat durch ein Gesetz eine Beziehung hergestellt zwischen der Welt, wo das Verbrechen begangen wurde und der Welt wo es gesühnt wird. Und die Sühne besteht in nichts anderem, als in dem elenden Zustand des Sünders, dessen Ursache der Sünder selbst war, und dieser Zustand bedeutet für den Verbrecher kein Uebel, vielmehr ist es der wahre Weg zu seinem Heile, zu seiner Besserung.“ [2]) In diesem Sinne fasst ja auch Platon den Begriff der Strafe auf, wenn er Sokrates im Gorgias sagen lässt: „Der ungerechte und verbrecherische Mensch ist in jeder Beziehung unglücklich; aber er ist es noch mehr, wenn er seine Strafe nicht erduldet und seine Verbrechen ungesühnt bleiben.... Die Strafe macht ja besonnener und gerechter und das Recht ist eine Heilkunst für die Schlechtigkeit. Die die Strafe fliehen, sehen in ihr nur etwas Schmerzhaftes, gegen das Heilsame in ihr aber sind sie blind. Sie wissen nicht wie viel unglückseliger noch, als mit keinem gesunden Leibe verbunden zu sein, das ist, keine gesunde Seele zu haben, sondern eine verdorbene, ungerechte und unheilige. Das Unrechtthun ist ein grosses Uebel; die Ungestraftheit aber beim Unrechtthun ist das grösste unter allen Uebeln.“

---

[1]) La nouvelle monadologie, p. 487.
[2]) La nouvelle monadologie, p. 500.

„Wenn man gründlich über das Problem des Uebels nachdenkt, sieht man sich genötigt, darin übereinzustimmen, dass zur Erforschung der Wahrheit und zur Belehrung der Welt Vernunft und Gerechtigkeit nicht genügen, vielmehr an dieser doppelten Mission auch der Glaube und Liebe ihren rechtmässigen Anteil haben, also Religion nötig ist.“ Die Religion kann nach der kriticistischen Philosophie mehr in Anspruch nehmen, als dass sie nur mit der Begründung geduldet wird, dass man sie für relativ nützlich insofern halte, als man auf die Bedürfnisse der Unwissenheit und Schwachgeistigkeit Rücksicht nehmen müsse. Nach dem Kriticismus kann die Religion eine Achtung beanspruchen, die auf Recht basiert, sie bildet die natürliche Krönung und das innere Band aller höheren Bestrebungen und Aspirationen des menschlichen Geistes. Dass der Mensch ein Gefühl und Bewusstsein von der Abnormität der Welt und dadurch schon von dem Dasein einer höchsten Norm besitzt, das ist es, was ihn zum Bürger einer höheren, moralischen Welt und Ordnung macht. Der Mensch fühlt es, dass seine sinnliche, physische Natur nicht sein ganzes Wesen ausmacht; dass die wahre Natur und Heimat seines Geistes vielmehr in einem Höheren, Göttlichen liegt. Wäre der Mensch ein bloss physisches Wesen, so wäre weder Wissenschaft noch Kunst, weder Moralität noch rechtliche Ordnung, kurz nichts von allem dem möglich, was eben den Menschen von dem Tiere unterscheidet und seinem Leben einen höheren Wert verleiht. Vergebens bemühen sich die Vertreter des Naturalismus und Evolutionismus zu zeigen, wie das Bewusstsein der moralischen Verpflichtung bei den Menschen entstanden ist. Man will von nichts anderem wissen, als was man mit Händen greifen und mit Augen sehen kann. Die Anhänger des Naturalismus glauben, was der Mensch glaubt und verneint, sei nur die unausbleibliche Folge davon, wie die Zellen und Fasern seines Gehirns bewegt und affiziert werden. Aber an Zellen und Fasern moralische Forderungen zu stellen ist unsinnig. Der Mensch ist nicht nur ein physisches, sondern zugleich auch ein moralisches Wesen; er ist nicht nur ein Bürger dieser niederen, sondern zugleich auch einer höheren Welt. Es giebt gewisse Glaubenssätze — moralische Wahrscheinlichkeiten, wie sie Renouvier nennt — die sich einer genauen Berechnung entziehen, die man nicht direkt logisch ableiten und experimentell beweisen kann und die dennoch zugegeben werden müssen. Zu diesen zählt Renouvier vornehmlichst den Glauben an die Unsterblichkeit und den Glauben an die Gottheit.

Nur der Mensch ist wahrhaft unsterblich, weil nur er das Gefühl und Bewusstsein des Wiederauflebens besitzt. Die niederen Wesen würden diesbezüglich niemals das Gefühl einer Zufriedenheit besitzen, denn sie haben nie eine andere Zukunft erwartet. Der Mensch aber wird alles in dem Masse verwirklicht finden, wie er es sich vorstellte und in je höherem Grade er Moral besass, in um so höherem Grade wird er befriedigende Gerechtigkeit wahrnehmen. Wenn uns auch nur unzulängliche Beweise zur Seite ständen, so müssen wir nach dem Kriticismus nichtsdestoweniger den Glauben an die Unsterblichkeit als Postulat der Moral annehmen. Vergessen wir nicht, dass wir uns hier ja nur auf dem Gebiet der moralischen Wahrscheinlichkeiten befinden und also eine streng logische Ableitung nicht erwarten können.

Der Glaube an die Unsterblichkeit wird uns nahe gelegt angesichts der grossen Zweckmässigkeit, welche in der Natur herrscht. Nicht nur existiert ein Ding, weil ein anderes ihm voranging, sondern es existiert auch, damit ein anderes ebenfalls in die Erscheinung trete. In einem Universum, in welchem das teleologische Princip herrscht, hat der Gedanke einer Bestimmung der lebenden Wesen nichts Unwissenschaftliches. Zu der Zweckmässigkeit, welche in der ganzen Natur zu konstatieren ist, kommt für den Menschen insbesondere noch hinzu, dass er zwei unvergängliche Instinkte besitzt, die auf Verwirklichung harren. Wir fühlen von Natur aus in uns den Trieb zum Leben und den Trieb zur Moralität. Selbst diejenigen, welche auf gar nichts in einer Welt jenseits des Grabes rechnen, leugnen nicht, dass sie gerne weiterleben möchten, fühlen also den Trieb zum Leben in sich. Der zweite auf Verwirklichung harrende Instinkt, der Trieb zur Moralität, besteht in der Liebe zur Freiheit und zur Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit erheischt, dass die zukünftige Welt jedem je darnach gebe, je nachdem er in diesem Dasein nach der Gerechtigkeit gelebt hat. „Wir kennen unsere Zwecke und die Zukunft durch unsere Leidenschaften, denn die Leidenschaften sind es, die die Wesen ihren Zwecken zuführen und aus der Vergangenheit die Zukunft entstehen lassen.“ [1]) Der Mensch besitzt ein höheres Streben und Bewusstsein, welches ihn über die abnorme empirische Natur hinausführt. Dieses höhere Streben und Bewusstsein ist ein Beweis dafür, dass es etwas Höheres giebt. Die Gerechtigkeit erheischt, dass die in dem Bewusstsein sich vorfindende Idee der menschlichen Bestimmung auch in Verwirklichung übergehe.

[1]) Psychologie rationnelle, tome III, 195.

„Wenn der Pessimismus unwahr sein soll, so bleibt uns nur zu denken übrig, dass das Leben, welches wir leben, nicht das wahre Leben sei, dass es nur eine Menge von Prüfungen darstelle, die für das eigentliche Leben vorbereiten, und dass auf einem anderen Schauplatz, unter anderen Bedingungen, das Drama der menschlichen Bestimmung seinen Abschluss finden wird.“ [1]) Wir können uns zu dem Gedanken der Ewigkeit erheben und fühlen Ewiges in uns selbst. „Wir wollen das unsterbliche Leben erlangen und weil wir es wollen, glauben wir daran und erreichen es auch. Und indem wir die Unsterblichkeit annehmen, befinden wir uns auf dem Wege zu Gott, der das Princip alles Guten in der Welt ist, in der unser Schicksal sich entwickelt.“ [2])

Wenn wir die Abnormität der Welt einsähen und dabei von der Norm, von dem Göttlichen keine Gewissheit hätten, dann müssten wir uns freilich der Verzweiflung ergeben und das Nichtsein für das Höchste erklären. Da wir aber in uns selbst das Göttliche lebendig und wirksam finden, da seine Anziehung das Princip unseres moralischen Lebens bildet, so ist uns damit die Gewissheit gegeben, dass unser Leben kein bedeutungsloser Zufall ist. Der Glaube an die Gottheit wird nach dem Kriticismus als moralisches Postulat gefordert. Wenn wir behaupten, dass die mit jedem Wesen verbundenen Zwecke in Verwirklichung gehen werden und die Aufrechthaltung der moralischen Ordnung der Welt sichergestellt wissen wollen, so müssen wir zu dem Glauben an einen höchsten Gott gelangen. Nach der Beantwortung der Frage, ob Gott existiere oder nicht, wird auch die Frage entschieden, ob die höheren Bestrebungen unseres Geistes eine reale Basis in der Wirklichkeit haben oder leere Phantasieen sind, ob wir also ganz und gar blosse Naturprodukte oder nach einer Seite unseres Wesens über jede Natur erhaben sind. In der Natur des Menschen liegt das Bedürfnis nach Religion. Ohne Gott, d. h. ohne ein über die Natur erhabenes Wesen kann aber von Religion nicht im Ernst die Rede sein. Giebt es nichts als die gemeine Wirklichkeit, dann ist das Ideal ein müssiges Hirngespinnst. Das Faktum des Daseins Gottes ist daher für uns von unermesslicher Bedeutung.

Ueber die Natur Gottes in Beziehung zu Raum, Zeit und Kausalität Forschungen anzustellen, muss der Kriticismus für unfruchtbar erklären, da wir uns hier auf dem Gebiet des Unerkennbaren befinden.

[1]) La nouvelle monadologie, p. 293.

[2]) Psychologie rationnelle, tome III, 196.

Wir vermögen Gott nur zu fassen nach seiner Beziehung zur Schöpfung. da unser Wissen sich nur auf das Gebiet der Phaenomena und ihrer Gesetze erstreckt. Für den Menschen ist also Gott „die höchste Verwirklichung des Ideals der Person: Intelligenz, Wille, Absichten, moralische Vollkommenheit.“ Die sogenannten metaphysischen Attribute sind zu verwerfen, denn sie machen die Begriffe der Intelligenz, des Willens und des Zwecks nur unverständlich. Vielmehr sollen wir nur „die grossen charakteristischen Eigenschaften der Persönlichkeit betrachten, aber bis auf den höchsten Grad gebracht, den man von ihrer Vollkommenheit geben kann.“ [1]) Das Geschöpf kann niemals im vollen Sinne des Wortes vollkommen sein, denn wahre Vollkommenheit besitzt nur Gott. Der Mensch vermag nur eine relative Vollkommenheit zu erreichen, denn die Gerechtigkeit des Menschen ist immer nur eine erworbene, nachstrebende, lückenhafte, nicht aber eine reine, ursprüngliche, vollkommene Gerechtigkeit, wie sie nur dem Wesen Gottes anhaftet. Die menschliche Freiheit schliesst immer in sich die Möglichkeit das Schlechte zu thun, und diese Möglichkeit ist unvereinbar mit dem Wesen Gottes. So müssen wir also Gott „nach dem Bilde des Menschen begreifen.“ Im Grunde unseres Selbsts fühlen wir allerdings, dass wir Gott noch lange nicht begriffen haben, wenn wir einfach die Eigenschaften, welche in uns die Person darstellen bis zur höchsten Vollendung steigern, denn von der Begrenzung unserer Natur kann rechteigentlich nicht auf die Natur Gottes geschlossen werden. Da aber unser Wissen sich nur auf das Gebiet der Phaenomena erstreckt, so vermögen wir nach dem Kriticismus Gott nur solche Eigenschaften beizulegen, die wir bei dem Ideal der Persönlichkeit uns denken können, ohne auszuschliessen, dass Gott noch weit höhere für den Menschen nicht fassbare Eigenschaften besitzt. „Gott ist das vollkommenste moralische Bewusstsein, d. h. die höchste Gerechtigkeit und die höchste Güte. Gott will Gerechtigkeit und führt sie aus. Er ist die Wahrheit und die Schönheit. Nur weil ich an das Gute, Gerechte, Wahre und Schöne glaube, kann ich diese verwirklichen. . . . Dadurch, dass ich an einen Schöpfer glaube, steht es bei mir fest, dass die in der Welt herrschende Ungerechtigkeit und der Schmerz in dem der Schöpfung vorgeschriebenen Zweck ihre Erklärung finden.“ [2]) „Wir müssen aber auch Gott als Ursache der Welt begreifen, welche er durch einen Willens-

[1]) Année philosophique, 1897, „L'idée de Dieu.“

[2]) La nouvelle monadologie, p. 460.

akt geschaffen." [1]) Das Geheimnis des ersten Ursprungs des göttlichen Wesens zu durchdringen, vermögen wir nicht.

Wenn nun Gott auch an und für sich unerkennbar ist, so offenbart er sich uns doch in sehr bestimmter und klarer Form. Gott tritt in die Erscheinung durch das sich kundthuende moralische Gesetz. Wenn wir das moralische Gesetz bejahen, so bejahen wir gewissermassen damit die Existenz Gottes; verleugnen wir aber das moralische Gesetz, sei es im Denken oder im Handeln, so verleugnen wir damit zugleich auch Gott. Echte Religion haben wir nur dann, wenn wir in dem moralisch Guten und Vollkommenen den Schwerpunkt aller Wirklichkeit und unserer eigenen Natur sehen. Gott ist der Urheber und Sitz der Gesetze, jeder Vorstellung und jeden Bewusstseins. Wir legen Gott nicht negative Attribute bei, wie solches von den Metaphysikern geschehen, sondern Gerechtigkeit und Güte, also moralische Eigenschaften.

Ist nun Gott die alleinige Ursache aller Bewegungen der Körper, während diese nur die gelegentliche Ursache abgeben, die den Urheber der Dinge bestimmt gerade in dieser oder jener Weise zu handeln, also giebt es eine Prädestination oder erfolgen unsere Handlungen aus unserem eigenen Vermögen heraus? In einem die Freiheit predigendem System wie das Renouviersche es ist, erraten wir schon die Antwort. Sie kann nur lauten, dass wir unsere Handlungen infolge eigener immanenter Kraft selbst bestimmen. Indes müssen wir ein doppeltes unterscheiden: es giebt Dinge, die notwendigerweise eintreffen müssen, da ihre Principien schon aufgestellt sind. Die Wirkung solcher Dinge, die eine Ursache haben, muss mit mechanischer Notwendigkeit erfolgen. Aber es giebt auch Dinge, die vollständig von unserer Freiheit abhängen. Bei diesen sind es rein die uns leitenden Zwecke, welche veranlassen, dass eine Sache eintrifft oder nicht. Da wir nun unsere Zwecke beliebig wechseln können, so existiert eben bei diesen Dingen keine bestimmte Ursache, und auf das dessen Ursache noch gar nicht existiert, kann auch keine Vorhersehung angewandt werden. Die Allmacht Gottes ist hierdurch durchaus nicht beschränkt, denn es ist ja ganz in der Ordnung, dass Dinge, deren Spur noch nicht vorhanden ist, nicht gesehen werden können.

Der Glaube des Naturalismus und Evolutionismus, dass in den menschlichen Angelegenheiten sich alles von selbst mache, dass die

[1]) Année philosophique, 1897, «L'idée de Dieu.»

Anstrengungen der Einzelnen nichts daran ändern können, ist falsch. Aus dem Gesetze „des Kampfs ums Dasein“ auf irgend eine Weise die moralische Forderung der Selbstverleugnung abzuleiten, ist unmöglich. Wahre Moral vermag nicht durch „natürliche Zuchtwahl“ zu entstehen. Der Mensch hat auch eine höhere, über das Physische sich erhebende Natur. Die Liebe zum Guten, das moralische Gesetz, welches wir als eine innere Forderung unserer Natur fühlen, ist ein göttliches Gesetz. Unsere Vernunft und unser ästhetisches und moralisches Gefühl sagt uns, dass es eine Unsterblichkeit und einen Gott giebt. Die Gerechtigkeit erheischt, dass die in dem Bewusstsein sich vorfindende Idee der menschlichen Bestimmung nicht auf Schein und Täuschung beruhe, vielmehr realisiert werde. Der Glaube an die Unsterblichkeit und die Gottheit sind notwendige Postulate der Moral.

Schluss.

Wenn auch der französische Kriticismus viele Aehnlichkeiten mit dem Hauptkantianismus aufweist, so sind die Trennungspunkte zwischen beiden doch noch zahlreicher. Die Grundgedanken Kants finden sich natürlich auch bei Renouvier, denn ohne dieselben wäre eine kriticistische Philosophie überhaupt nicht denkbar. „Dreierlei bleibt“, sagt Wilhelm v. Humboldt, „wenn man den Ruhm, den Kant seiner Nation, den Nutzen, den er dem spekulativen Denken verliehen hat, bestimmen will, unverkennbar gewiss: Einiges, was er zertrümmert hat, wird sich nie wieder erheben; einiges, was er begründet hat, wird nie wieder untergehen, und was das Wichtigste ist, so hat er eine Reform gestiftet, wie die gesamte Geschichte der Philosophie wenig ähnliche aufweist.“ Indes unternahm Kant seine kritische Arbeit, indem er eine ganze Reihe von Voraussetzungen mitbrachte, über deren Zulässigkeit sich vorher zu vergewissern, er nicht gesorgt hatte. Die genialen Gedanken Kants sind aber selbstthätige Kräfte, die aus sich selbst heraus ihrer Vollendung zustreben und mit dem, was ihnen nicht verwandt ist, keine Verbindung eingehen. Das System in seinem Drange, alles aus sich selbst hervorzubringen und sich nichts geben zu lassen, stösst das fremde Element ab und entzieht ihm alle Bedingungen, welche dessen Existenz ermöglichen. Die noumenale Welt Kants darf von der wahrhaft kriticistischen Methode nicht gebilligt werden, denn sie entzieht sich den Regeln der Erkenntnisthätigkeit. Der französische Kriticismus verneint daher die Möglichkeit eines Noumenon und lässt dadurch den Kantianismus von der übersinnlichen Welt des Dings an sich in die konkrete Region der Phaenomena niedersteigen. Er hat es sich zur Aufgabe gemacht, innerhalb der Grenzen menschlichen Erkennens einzig die Wirklichkeit zu erklären. Renouvier will ausschliesslich Phaenomenalist sein. Er befleissigte sich, die noumenale Metaphysik, welche eine so grosse Rolle bei Kant spielt und die einem Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer den Weg bahnte, aus seinem System zu verbannen, denn was er gründen wollte, ist

eine Philosophie, die von den Befugnissen der Vernunft Gebrauch macht, aber den Bereich menschlicher Erkenntnis nicht überschreitet.

Dass es Renouvier gelungen wäre, die sich gestellte Aufgabe in allen Punkten zu lösen, kann nicht behauptet werden. Viele Beweisführungen Renouviers sind aus der Natur der Kategorien gezogen. Die Kategorien bilden den Nerv der Vernunftschlüsse im französischen Kriticismus. Dies logische Verfahren giebt dem Kriticismus einen Schein von geometrischer Strenge, als ob kein Einwand sich erheben liesse und jeder Zweifel ausgeschlossen wäre. Allein diese mathematische Methode hat doch manch ernsten Denker[1]) nicht befriedigt und man hat an der Renouvierschen Philosophie gar manches auszusetzen gefunden. Es lässt sich nicht leugnen, dass Renouvier ursprünglich mehr oder minder vom Glauben ausgegangen und darin Scholastiker ist, dass ihm das zu Findende in mancher Beziehung vor dem Suchen schon feststand. Auch sind die aus den Principien gefolgerten Schlüsse oft unzulässig. Renouvier nimmt eine scheinbare Freiheit an, lässt sie aber in der Folge als im Bewusstsein wirklich existierend gelten. Renouvier verwirft die Metaphysik des Seins und treibt Metaphysik des Erkennens. Es fehlt dem System die eigentliche Basis. Weder Freiheit, noch Wille, noch Bewusstsein, noch Beziehung sind solche Basis. Wir können Renouvier zu den Pascalschen Typen zählen, nur ist er dialektischer und weniger mystisch.

Was aber auch immer die Zukunft des französischen Kriticismus sein mag, er hat mindestens starkes Leben offenbart und wirksam dazu beigetragen, das vorurteilsfreie Studium der Philosophie in Frankreich wieder herzustellen. Man mag die Lehren des französischen Neukantianismus bestreiten, man wird aber nicht umhin können zuzugeben, dass der Geist dieser Lehre das moderne Bewusstsein verfeinern und veredeln muss.

---

[1]) Siehe A. Fouillée: « Le mouvement idéaliste », Paris, 1896. — Revue philosophique, 1881, Bd. I. « Le Neo-Kantisme en France ». — Beurier, « Renouvier et le criticisme français », Revue philosophique, tome III. — Shadworth Hodgson, Mind. January and April 1881, « The philosophie of Mr. Renouvier ».

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XXIII.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Zur Sociologischen Methodenlehre

mit
besonderer Rücksicht
auf
Herbert Spencer.

Von

Dr. Felicie Nossig-Prochnik
Paris.

Bern.
Verlag von C. Sturzenegger.
1900.

Inhalt.

Einleitung.

Die Sociologie ist eine junge Wissenschaft. Ihre Taufe wurde von Auguste Comte erst vor einem halben Jahrhundert vollzogen, und der Streit um die wissenschaftliche Berechtigung der Bezeichnung Sociologie ist noch immer nicht verhallt. Aus philologischen Gründen wird gegen die Zusammensetzung zweier, aus ganz verschiedenen Sprachen, der lateinischen und griechischen, entlehnten Ausdrücke Einspruch erhoben, von geschichtsphilosophischer Seite wird darauf hingewiesen, dass der, dem Worte innewohnende Begriff der griechischen Sprache überhaupt fremd war. Die auf dem Gebiete der Sociologie bisher herrschende grosse Verschiedenheit der Definitionen, die widerspruchsvollen und zu keinem einigenden Resultat gelangenden Bestimmungen der Aufgaben, der Ziele, der Methoden und der leitenden Grundsätze der Sociologie, sprechen ebenfalls dafür, dass wir es hier mit einer erst werdenden Wissenschaft zu thun haben. Wenn wir in der Masse der, in den letzten Dezennien angehäuften Definitionen Umschau halten, so finden wir allerdings manche, und von gewichtiger Seite kommende, deren Wortlaut es nicht gestattet, die Sociologie in dem Sinne für eine neue Wissenschaft zu betrachten, wie eine der naturwissenschaftlichen Speziallehren, wie z. B. die Elektrotechnik, oder die Lehre von einer neuen chemischen Verbindung, welche ein neuentdecktes Element, oder eine neuentdeckte, vorher vollständig unbekannte Kraft zum Gegenstande haben. — Wenn Herbert Spencer erklärt, die Sociologie habe die Aufgabe, von socialen Einheiten ausgehend, über alle Erscheinungen Rechenschaft zu geben, welche aus ihrer vereinten Thätigkeit entspringen, wenn mit Spencer auch Mill und Comte nach den Worten Tardes „von jener angesammelten Psychologie der Toten, die sich Weltgeschichte nennt, das Geheimnis der Sociologie verlangen", wenn Ludwig Gumplowicz, die, seit den Bewegungen der primitivsten Menschengruppen verursachten Aktionen und Reaktionen als Gegen-

stand der Sociologie anerkennt, wenn endlich Lawrow von allen Phasen menschlicher Solidarität spricht und de Greef nach dem Ursprung des kollektiven „Je veux" in jenen socialen Bedürfnissen und Wünschen, Freuden und Schmerzen zu forschen empfiehlt, welche die Anpassung oder Nichtanpassung des Menschen an seine Umgebung begleiten, so haben wir wohl das Recht, die Anfänge der socialen Wissenschaft, auf die Anfänge der Wissenschaft überhaupt zurückzuführen. Mit dem Aristotelischen *ζῶον πολιτικὸν* ist wohl der Mensch nicht als Mitglied der Gesellschaft im heutigen Sinne bezeichnet, doch ist hier schon die Erkenntnis enthalten, dass er nur in Gemeinschaft mit Seinesgleichen naturgemäss leben könne. Auch Plato, indem er sich z. B. darüber ausspricht, dass zwischen Männern und Frauen kein Unterschied der Befähigung für das öffentliche Leben bestehe, behandelt eine, in das Gebiet der heutigen Sociologie par excellence gehörende Frage. In diesem allgemeineren Sinne müsste man auch alle, seit dem Altertum verfassten Staatsphilosphien und Staatsromane, als einseitige und unvollkommene Versuche und Anfänge einer socialen Wissenschaft betrachten.

Dem entgegengesetzt präzisiert Dr. Ludwig Stein[1]) den Begriff der Sociologie als Wissenschaft in einer Weise, die sie als eine, im Altertum und sogar im Mittelalter unbekannte Wissenschaft erscheinen lässt: „Das eigentliche Problem einer Sociologie, nämlich das Werden und Wachsen gesellschaftlicher Zustände, konnte erst erfasst werden, als sich eine Gesellschaft herausbildete, welche sich nach eigenen, ihr immanenten Gesetzen zu entfalten begann. . . . . In diesem Sinne giebt es für das Mittelalter keine sociale Frage, weil es nur Kollektivpersönlichkeiten, nicht einzelne Individuen, nur den *Staat*, nicht die *Gesellschaft* kennt". — Nach den Ausführungen Mills besteht das Ziel der Gesellschaftswissenschaft nicht bloss darin, bei irgend einem gegebenen Zustande der Gesellschaft vollständig zu begreifen, durch welche Ursachen derselbe zu dem wurde, was er ist, sondern auch zu erkennen, welche Wirkungen in jeder Richtung wahrscheinlich in Zukunft zu erwarten sind, und durch welche Mittel irgend eine dieser Wirkungen verhindert, modifiziert, beschleunigt, oder durch eine andere Klasse von Wirkungen ersetzt werden könnte. Diese Auffassung, mit der die meisten Sociologen der Jetztzeit übereinstimmen, eröffnet der Socialwissenschaft ein ungeheures Gebiet, das von den mutigsten Forschern kaum erst

[1]) « Die sociale Frage im Lichte der Philosophie » (1897).

gestreift, aber nicht ernsthaft in Angriff genommen wurde. Berücksichtigt man daher den spezifisch neuartigen Charakter der heutigen Sociologie, und das weitgesteckte Ziel, dem sie entgegenstrebt, so muss man mit Mill und einer Reihe anderer socialwissenschaftlicher Schriftsteller, wie Lilienfeld, Schäffle, Ferri, Tarde, Stein feststellen, dass die Sociologie als allgemeine, alle Richtungen und Sphären des ökonomischen, juridischen, politischen, socialen und psychischen Lebens der Gesellschaft umfassende Wissenschaft, seit kurzem erst aus dem Geiste vereinzelter Denker, wo sie bisher gewaltet, emporflatternd, ihre Flügel zu weitem Fluge entfaltet, sich ihr eigenes Gebiet zu schaffen, sich durch sich und für sich zu konstituieren beginnt. Auf dem langen und mühevollen Wege zu einer wissenschaftlichen Synthese, welche hier, der Natur des Gegenstandes entsprechend, niemals eine abschliessende, sondern stets eine fortschreitende sein muss, befindet sich die Sociologie, wie jede im Wachsen begriffene Wissenschaft, bloss erst in dem Vorstadium der wissenschaftlichen Analyse.

I.

Sociologische Methoden.

Es ist gewiss ein charakteristisches Merkmal des wissenschaftlichen Fortschritts, dass im scharfen Gegensatz zu der individuell-separatistischen Gelehrtenarbeit früherer Jahrhunderte, heute ein einiges, von subjektivistischen Zwecken freies Zusammenwirken aller Forscher auf einem speziellen wissenschaftlichen Gebiete stattfindet. Diese Tendenz des freiwilligen Zusammenwirkens, die Spencer als leitendes und im Steigen begriffenes Motiv des socialen Lebens der Jetztzeit hervorhebt, findet auch schon in der Sociologie ihren deutlichen Ausdruck in der Gründung: 1. im Januar 1893 in Paris einer internationalen sociologischen Revue, unter der Leitung von René Worms, und 2. im Juli 1893 eines internationalen, sociologischen Instituts. Bei dem ersten Kongresse, welches dieses Institut im Oktober 1894 in Paris veranstaltete, waren viele der vornehmsten socialwissenschaftlichen Forscher von Frankreich, England, Deutschland, Österreich, Italien und Russland erschienen, um, ohne einander Dogmen irgendwelcher Art aufoktroieren zu wollen, in harmonischer, von wahrer Liebe zur Wissenschaft beseelter Verbrüderung zum gemeinschaftlichen Studium der socialen Phänomene zusammenzutreten, und sich über die zweckmässigste Behandlungsmethode dieser Wissenschaft zu verständigen. — Und auch in der Thatsache, dass die Sociologie, gleichzeitig mit ihrer eigenen Entwicklung zum Ausgangspunkte für eine ganze Reihe von wissenschaftlichen Methoden wurde, sehen wir ein Vorwalten der Tendenz des freiwilligen Zusammenwirkens. Denn was ist das Feststellen wissenschaftlicher Methoden, und mögen sie unter einander noch so grosse Verschiedenheiten aufweisen — anderes, als das bewusste Bestreben, ein gemeinschaftliches, wissenschaftliches Vorgehen, zur Erreichung gemeinschaftlicher Zwecke

zu erleichtern und zu beschleunigen? In diesem Lichte gesehen, erscheint die grosse Mannigfaltigkeit der modernen, socialwissenschaftlichen Anschauungen weder verwirrend, noch beunruhigend.

Um zu einer klaren Darstellung der einzelnen, jetzt vertretenen sociologischen Systeme und Methoden zu gelangen, wollen wir von einer grundlegenden, allgemeinen Einteilung ausgehen, um dann die speziellen Verzweigungen und Ausgestaltungen übersichtlich ableiten zu können.

Als grundlegend und vorbereitend im allgemeinsten Sinne für die Ausbildung der Methoden erscheint uns vor allem die *Methodenlehre von Siegwart,* [1]) deren Hauptumrisse, inwiefern sie für unsere Zwecke in Betracht kommt, wir in Kürze wiedergeben:

Die allgemeine Aufgabe der Methodenlehre ist Anweisung zu geben, durch welches Verfahren von dem gegebenen Zustande aus, durch Anwendung der, uns von Natur zu Gebote stehenden Denkthätigkeiten, der Zweck, den das menschliche Denken sich setzt, in vollkommener Weise erreicht werden könnte. — Dieser Zweck ist einerseits die Erkenntnis der, der Wahrnehmung zugänglichen Welt, andererseits die Besinnung über die letzten Ziele unseres Wollens. Das Ideal einer Welterkenntnis umfasst erstens ein Weltbild, dann eine Klassifikation des Gegebenen und das Erkennen eines durchgängigen Kausalzusammenhangs, endlich die Aufstellung eines höchsten Zwecks, der alle Handlungen in sich befasst. — In der Darstellung der Wege, welche zu dem Ziele des Denkens führen, hat die Methodenlehre die Geschichte der Wissenschaft zu Hülfe zu nehmen; ihr Verfahren ist demnach ein *historisch-kritisches.* Sie hat die Methoden nicht zu erfinden, aber ihre Tragweite, die Grenzen ihrer Anwendung, die Bedeutung ihrer Ergebnisse festzustellen. Die Mannigfaltigkeit der einzelnen Prozesse entlehnt sie aus der wirklichen Praxis. Die Klasse von Methoden im Gebiete der einzelnen Wissenschaften, gehört in die besondere Technik dieser letzteren. Die erste Aufgabe der methodologischen Untersuchung ist die Gewinnung vollkommen bestimmter Begriffe. Sie fordert zuerst Analyse aller unserer Vorstellungen, und dann eine geregelte Synthese. Die zweite Aufgabe ist die Bildung vollkommener, absolut gewisser und begründeter Urteile. — Diejenigen Gebiete, in denen eine dem logischen Ideal entsprechende Synthese möglich ist, sind die Gebiete der strengen *Deduktion.* Wo

[1]) « Logik », II. B. 1878.

aber Synthese und evidente Urteile fehlen und doch das Bedürfnis begrifflicher Ordnung des gegebenen Materials besteht, bedarf es indirekter Verfahrungsweisen, oder der *Versuchsmethoden*. Diese kommen wesentlich dort zur Anwendung, wo es sich um die Beziehung des empirisch gegebenen auf allgemeine Principien handelt. — Nach einer erschöpfenden Behandlung aller in das Gebiet der Begriffslehre gehörenden Principien des deduktiven und induktiven Verfahrens, bespricht Siegwart noch die Bedeutung der induktiven Hülfsmethoden für empirische Zwecke. Hier kommt vor allem das *statistische* Verfahren und die *Wahrscheinlichkeitsrechnung* in Betracht. Wo wegen der individuellen Differenzen der Objekte, die Aufstellung eigentlicher Gesetze nicht möglich ist, führt die Vergleichung statistischer Zählungen zu empirischen Regelmässigkeiten, welche zunächst bloss beschreibender Natur sind. Kausale Zusammenhänge lassen sich nur durch die *Differenzmethode* erschliessen, welche Partialdurchschnitte mit dem Gesamtdurchschnitt vergleicht. Eine Regel entsteht erst dann, wenn der Durchschnitt eines grösseren ganzen in kleineren Gebieten, die seine Teile sind sich ebenso, oder nur mit geringen Abweichungen wiederholt. — Die Deduktion, welche von statistischen Regelmässigkeiten auf einzelne Fälle schliesst, nimmt die Form der Wahrscheinlichkeitsrechnung an. — Die Zweckmässigkait und Aufgabe der *Klassifikation* besteht darin, dass sie die natürliche Verwandtschaft der Dinge zum Ausdruck bringen und leichte und sichere Subsumtion des einzelnen ermöglichen soll.

Im Vergleich mit dieser, ganz allgemein gehaltenen Einteilung der wissenschaftlichen Haupt- und Hülfsmethoden, hat die Darstellung *J. St. Mills*[1]) einen mehr speciellen Charakter, weil sie direkt für die Gesellschaftswissenschaft bestimmt ist. Mill, der die Bedeutung der deduktiven Methode für die Wissenschaft durchaus nicht verkennt, stellt dennoch, im Anschluss an die Geschichte der Erfahrungswissenschaft und an Comtes positive Philosophie fest, dass alle Deduktion in letzter Linie auf Induktion beruht und stets durch Erfahrung bestätigt werden muss. Er unterscheidet in sich ablösender Aufeinanderfolge vier Hauptmethoden der Gesellschaftswissenschaft: 1. *Die chemische oder experimentelle Methode* besteht darin, politische und sociale Thatsachen in ebenso unmittelbar experimentaler Art zu behandeln, wie chemische Thatsachen. Es giebt vier Arten der

[1]) « Logik » III B.

Experimentalmethode: *a*) Die direkte Differenzmethode; diese erheischt zwei Instanzen, die sich in allen Einzelheiten, mit Ausnahme der einen, die den Gegenstand der Forschung bildet, vollkommen decken. Ein solches Zusammentreffen jedoch ist, wie Mill nachweist, unmöglich; zwei Nationen die sich in allem, ausser z. B. in ihrer Handelspolitik, gleichten, würden auch in dieser übereinstimmen. *b*) Die indirekte Differenzmethode vergleicht zwei Klassen von Fällen mit einander, die in nichts, als in der Anwesenheit eines Umstandes auf der einen und der Abwesenheit desselben auf der andern Seite übereinkommen. Diese Methode könnte nur beweiskräftig sein, wenn eine gewisse Wirkung nur aus einer Ursache folgen würde, was aber nicht der Fall ist, da bei socialen Phänomenen die Zusammensetzung von Ursachen Grundgesetz ist. *c*) Die Übereinstimmungsmethode ist auch von geringem Wert in Fällen, welche eine Vielzahl von Ursachen voraussetzen, denn dass irgend ein vorgehender Umstand die Ursache einer gegebenen Wirkung ist, weil sich alle anderen vorhergehenden Umstände ausscheiden liessen, ist nur dann ein richtiger Schluss, wenn die Wirkung nur eine Ursache haben kann. *d*) Die Methode der Rückstände, bei welcher die Wirkung aller Ursachen, deren Tendenz bekannt ist, in Abzug gebracht, und der Rückstand, welchen jene Ursachen nicht zu erklären vermögen, dem Rest der Verhältnisse zugeschrieben wird, hat ihre Schwäche darin, dass es uns niemals gelingen wird, die Wirkung aller Ursachen, weniger einer, abzuziehen. Mill bezeichnet gemäss diesen Ausführungen die Anwendung der chemischen Methode auf politische Phänomene als „ein grobes Missverständnis“. — 2. *Die geometrische oder abstrakte Methode* verfährt deduktiv, nach Art der Geometrie, dem Urbilde der deduktiven Wissenschaft. Sie stützt sich auf die Voraussetzung, dass bei gesellschaftlichen Erscheinungen, jede nur aus einer Kraft, einer einzigen Eigenschaft der menschlichen Natur entspringt, während es doch unter den socialen Phänomenen kein einziges giebt, auf welches nicht unzählige Kräfte Einfluss üben, das nicht von einer Verbindung sehr vieler Ursachen abhängt. — Zu den Anhängen dieser Methode gehören alle, die ihre politischen Theorien auf das sogenannte Naturrecht gründen, sodann jene, die wie Hobbes als Grundlage ihrer Staatsphilosophie den Satz aufstellen, dass der Staatsverband auf Furcht gegründet ist, und endlich die Benthamsche Schule, welche annimmt, dass die Handlungen der Menschen immer durch ihre persönlichen Interessen bestimmt werden. Keiner von diesen Sätzen ist jedoch wahr.

Richtiger ist die dritte Methode, welche der Praxis der komplizierteren Naturwissenschaft gemäss, zwar deduktiv verfährt, deren Deduktionen aber von vielen, nicht von nur einer oder einigen wenigen ursprünglichen Prämissen ausgehen. Dies ist die *physikalische oder konkret deduktive Methode,* welche gegen die unvermeidlichen Unvollkommenheiten der apriorischen Methode durch das Verfahren der Bewahrheitung Abhülfe schafft, ein Verfahren, dass die Ergebnisse der Schlussfolgerung mit den konkreten Erscheinungen zusammenstellt und vergleicht. 4. *Die historische, oder umgekehrt deduktive Methode,* stützt sich auf das Grundproblem der Gesellschaftswissenschaft, welches darin besteht, die Gesetze zu finden, nach denen ein Zustand der Gesellschaft denjenigen, der ihm nachfolgt, erzeugt. Durch Erforschung und Zergliederung der allgemeinen Thatsachen der Weltgeschichte wird das Gesetz des Fortschritts aufgedeckt. Dieses Gesetz muss wieder auf psychologischen und ethologischen Gesetzen fussen, welche die Einwirkung der Verhältnisse auf die Menschen und der Menschen auf die Verhältnisse beherrschen. Um nun zu wirklichen empirischen Gesetzen zu gelangen, ist es notwendig, auf empirischem Wege, und mittels Verknüpfung geschichtlicher Thatsachen durch Theorien das *Gesetz des Parallelismus* nicht nur zwischen den gleichzeitigen Zuständen, sondern zwischen den gleichzeitigen Veränderungen der socialen Elemente zu gewinnen. Dieses Gesetz des Parallelismus ist es, welches nach gehöriger Bewahrheitung a priori das wahrhaft wissenschaftlich abgeleitete Gesetz der Entwicklung der Menschheit und menschlicher Dinge darstellen würde. Die derart aufgefasste geschichtliche Methode ist diejenige, mit deren Hülfe es in Zukunft gelingen kann zu bestimmen, welche künstliche Mittel man anwenden kann, um den natürlichen Fortschritt zu beschleunigen und Vorkehrungen zu treffen, gegen die Gefahren, welche unsere Gattung in ihrem Entwicklungsgange bedrohen können.

In einem neueren Werke von *C. Bouglé*[1]) finden wir ebenfalls die Unterscheidung von vier Phasen, welche die sociale Wissenschaft in Bezug auf die Methode durchgemacht hat. Die von Mill als chemisch bezeichnete Methode fällt hier weg, die abstrakte ist als Phase der *Spekulation* bezeichnet, die physikalische ist durch die Bezeichnung *Naturalismus* ersetzt, der speziell die *organische* auf biologischen Analogien beruhende Methode begreift.

[1]) »Les sciences sociales en Allemagne« 1896.

und als neueste Phase erscheint die *psychologische Methode*, die, auf alle biologischen Vergleiche verzichtend, sich nur an psychologische Phänomene anschliesst. Diese Methode gelangt in der Völkerpsychologie zum reinsten Ausdruck, findet aber auch in der Nationalökonomie, der Moralphilosophie und der Rechtstheorie, wie auch in anderen, socialwissenschaftlichen Zweigen in Deutscland und Frankreich ihre Vertreter. Bouglé, der eine Synthese der biologischen mit der psychologischen Methode nicht für unzulässig hält, möchte seinerseits die Sociologie zu einer rein theoretischen Wissenschaft sich ausgestalten sehen. „Alles für das Leben, aber alles durch die Wissenschaft! Lasset die Sociologie sich nur ruhig in den Laboratorien herausbilden, und sie wird fertig hervorgehen, bereit die Herrschaft über das sociale Leben zu übernehmen.“

Eine im Wesentlichen ähnliche allgemeine Einteilung der sociologischen Methoden giebt auch *Tarde*, indem er eine *ideologische*, eine *physikalische*, eine *biologische* und eine *psychologische* Methode unterscheidet, wobei er die Letztere für die alleinverständliche und durchdringende hält.

Diese vier Hauptformen der sociologischen Methoden finden wir in der langen Reihe socialwissenschaftlicher Forscher der Jetztzeit zum Teile in reinem Zustande vertreten, zum Teile vermengt und als Ausgangspunkt für ganz eigenartige sociologische Auffassungen dienend.

Auguste Comte war der erste, welcher die Sociologie ganz auf die Bahn positivistischer Forschung gelenkt hat. Er nimmt [1]) drei Stadien für den Entwicklungsgang menschlicher Erkenntnis an: Das theologische, das metaphysische und das positivistische. Die Zeit ist gekommen, wo die Gesellschaftswissenschaft in das dritte Stadium tritt. Das Princip von der *Unwandelbarkeit der Naturgesetze* findet auf alle Erscheinungen und Ereignisse Anwendung, und daraus folgt als Notwendigkeit die Einheitlichkeit der Methode in allen Wissenschaften. In seiner Klassifikation der Wissenschaften stellt Comte die Sociologie als die komplizierteste aller Wissenschaften in der geschichtlichen Reihenfolge als die letzte auf, und will aus demselben Grunde für sie die fast reine induktive Methode angewendet wissen. Er ist ein Gegner der Evolutions-Hypothese, wie sie damals in Lamarks Darstellung bekannt war, und auch zwischen den einzelnen Wissenschaften sieht er keine Kontinuität, ja er hält es für Materialismus

[1]) « Cours de philosophie positive, » 1830—42.

die höhere aus der niederen ableiten zu wollen. Ordnung und Fortschritt der Gesellschaft sollen einerseits durch die *sociale Statik,* andererseits durch die *sociale Dynamik* erforscht werden. Beide jedoch gehören eng zusammen, wie denn Comte überhaupt hervorhebt, dass die verschiedenen socialen Elemente alle im Zusammenhang behandelt werder müssen; eine isolierte Behandlung irgend eines Zweiges der Sociologie wäre durchaus steril.

Gegen diese letztere Ansicht spricht sich entschieden *Alfred Marschall* aus. [1]) Die ganze Reihe der gesellschaftlichen Handlungen der Menschen sei viel zu umfangreich und verschiedenartig, um durch eine einzige intellektuelle Kraftaufbietung analysiert und erklärt zu werden. Comte selbst, wie auch Spencer, waren mit Genie und unübertroffenem Wissen an das Werk herangetreten, ihre weiten Überblicke und suggestiven Hinweise bedeuteten Epochen in der gedanklichen Entwicklung, und dennoch lässt sich von ihnen nicht sagen, dass sie mit der Gestaltung einer einheitlichen Socialwissenschaft auch nur den Anfang gemacht hätten. — *Herbert Spencer* ist in theoretischer und praktischer Beziehung ein energischer Vertreter der Einheitlichkeit des sociologischen Studiums. Sein sociologisches System, welches das Objekt der vorliegenden Abhandlung bildet, gelangt in den folgenden Teilen zur ausführlichen Darstellung. Hier sei nur noch hervorgehoben, dass er das *Entwicklungsgesetz* und die biologisch-organische Methode in ihrer reinsten Form repräsentiert, und zugleich zur Befestigung der induktiv gewonnenen Schlussfolgerungen, das von Mill empfohlene deduktive Bewahrheitungs-Verfahren in Anwendung bringt. Die Spencersche Richtung repräsentiert in Frankreich *Charles Letourneau,* welcher, obwohl kein eigentlicher Sociolog, doch in seinen zahlreichen Werken, wie „Evolution du Mariage", „Evolution de la Propriété" etc. ein reiches sociologisches Material zu sammenbrachte.

Neben Spencer sind Schäffle und Lilienfeld die bekanntesten Anhänger der organischen Methode.

Schäffle kritisiert [2]) zwar recht scharf die „scheinbar empirische Methode" in den Gesellschaftswissenschaften, und tadelt das anatomisch-physiologische Gleichnis bei Bluntschli, welcher z. B. den Staat mit dem menschlichen Körper, die Polizei mit dem Gehör, die Kirche

---

[1]) « Principles of Economics », London 1895.

[2]) «Gesellschaftliches System der menschlichen Wirtschaft.»

mit einem Weib vergleicht. In seinem sociologischen Werke[1]) treibt jedoch Schäffle selber einen recht grossen Aufwand mit biologischen Gleichnissen. So werden von ihm Personen und Güter als grosse Massenzusammenhänge, mannigfaltige Berufsleistungen als Gewebesysteme, die Produktion als Verdauungsprozess, die Consumtion als Stoffzersetzung bezeichnet.

Während für Schäffle das organologische Entwicklungsgesetz noch Hypothese ist, ist ihm das oberste, sociale Grundgesetz der Vervollkommnung die Lehre von der *socialen Auslese.* Diese beherrscht und regelt den Gang des socialen Stoffwechsels, welcher das Leben und den Aufbau des Gesellschaftskörpers durch allerlei Naturkräfte und Naturstoffe bewerkstelligt. Der sociale Stoffwechsel wird von Schäffle als Erzeugung, Umlauf, Verteilung, Verbrauch und Ausscheidung von Stoffen der personellen und anstaltlichen Erhaltung aller socialen Einheiten näher präzisiert, und er hat seine Geltung auch für das religiöse Leben, die geistige Ausbildung und den Ideenverkehr. Das geistige Centrum des Socialstoffwechsels ist die, im Laufe langer Entwicklung vernünftig gewordene Menschenseele; jede Vernunftsteigerung ist die Quelle einer Höherbildung des Socialstoffwechsels. Aufgabe der Socialwissenschaft ist die Erforschung der empirisch erkennbaren Kausalzusammenhänge, des socialen Lebens, ihr Ziel ist „Beratung des Fortschritts." Zu diesem Ziele führt als erste Stufe die Beobachtung der einzelnen Thatsachen, ihre Beschreibung und Klassifizierung. Sodann sollen durch analytische Methoden Kenntnisse über den Kausalzusammenhang gewonnen, die ersten Gesetze gefunden und diese zu immer höheren Generalisationen geführt werden. Schäffle tritt eifrig für die Vielheit sociologischer Forschungswege ein. Statistik, vergleichende Geschichtsforschung, vergleichende Ethnographie und Sprachforschung, empirische Psychologie und anatomische Biologie, mögen sich in die Arbeit der Begründung einer allumfassenden Gesellschaftslehre teilen, und alles durch einzelne, auf Grund individueller Erfahrung gewonnene, muss im Weiterverlauf gemeinsame Arbeit socialwissenschaftlicher Prüfung werden.

Wenn Spencer und Schäffle sich der biologischen Gleichnisse nur als Mittel zur Veranschaulichung bedienen, und dies ausdrücklich betont wissen wollen, so erhebt *Paul Lilienfeld* die organische

---

[1]) «Bau und Leben des socialen Körpers,» 1875 S. 9.

Methode zur Hauptbedingung der sociologischen Forschung. Er erklärt[1]), die Bedingung sine qua non, um die Sociologie in den Rang positiver Wissenschaften erheben, und die induktive Methode auf sie anwenden zu können, sei die Auffassung der menschlichen Gesellschaft, als einen lebenden, aus Zellen zusammengesetzten Organismus, gleich dem natürlichen individuellen Organismus. — Zwei Hauptfaktoren hat das individuelle organische wie das sociale Leben: Das Nervensystem und die Interzellularsubstanz (im socialen Sinne das umgebende Milieu). So muss denn auch die Aktion der socialen Kräfte notwendig denselben Gesetzen unterworfen sein, welche die Aktion der organischen Kräfte überhaupt regieren. Drei Sphären unterscheidet Lilienfeld in jeder menschlichen Gesellschaft: Die ökonomische, die juridische und die politische, welche der physiologischen, morphologischen und biologischen der Naturorganismen entsprechen. Und diese Analogie soll, wie Lilienfeld ausdrücklich hervorhebt, nicht im figürlichen, sondern durchaus im reellen Sinne aufgefasst werden. Jede Generation erwirbt aus dem jeweiligen socialen Leben neue Nervenelemente, und der Zukunftsmensch wird durch so viele aufeinanderfolgende Lagen von Nervenelementen hindurchgehen, als es Generationen zwischen ihm und der gegen wärtigen Zeit geben wird. Zwei notwendige und unwandelbare sociale Gesetze anerkennt Lilienfeld: Das socialgenetische primäre Gesetz der Entwicklung der Menschheit, nach welchem die Entwicklung jeden Individuums in Kürze die ganze Entwicklungsgeschichte der Menschheit darstellt, und das Gesetz der fortschrittlichen Entwicklung der Gesellschaft. Im Widerspruch mit diesem, als unwandelbar und notwendig bezeichneten Gesetze und auch im Gegensatz zu den Schlussfolgerungen der neueren physiologischen Psychologie, nimmt Lilienfeld die Theorie von dem individuellen und kollektiven freien Willen in die Sociologie auf. Von dem freien Willen des Individuums oder vom gemeinsamen Willen einer Gesellschaft hänge es ab, ob sie den Weg des Fortschritts, den stationären Zustand oder den retrograden Gang wählen, und nur die, im ersten Fall positiven, im letzten Fall negativen Folgen, lassen sich nicht verhüten.

Einen energischen, ja fast begeisterten Vertreter hat die organische Methode in neuester Zeit in *René Worms* gefunden, der in seinem Werke „*Organisme et Société*"[2]), sich nicht nur mit den

[1]) «Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft», 1873 S. 9.

[2]) «Organisme et Société», 1896.

Ausführungen Lilienfelds einverstanden erklärt, sondern noch über diesen hinausgeht. Aus vielen seiner Bemerkungen geht hervor, dass er sein Buch eigens zu dem Zwecke geschrieben hat, um die Richtigkeit der organisch-biologischen Methode an der Sociologie zu demonstrieren. Die biologischen Analogien beginnen mit den allgemeinen Bezeichnungen der Gesellschaft und erstrecken sich bis in die kleinsten Details. Vorerst also die Definition: „Die Gesellschaft ist, wie der Organismus eine dauernde Gruppierung von lebenden Wesen, welche ihre ganze Aktivität gemeinschaftlich ausüben.“ Unter menschlicher Gesellschaft versteht dabei Worms nur die nationale Gesellschaft — die ganze Menschheit wird erst in ferner Zukunft die höchste Form der Gesellschaft sein. Der Gesellschaft, wie dem Organismus kommen in Bezug auf die äussere Form zwei gemeinschaftliche Merkmale zu: Mangel an Regelmässigkeit im Raume und Mangel an Stabilität in der Zeit. Die menschlichen Wesen erneuern sich unaufhörlich, wie die Zellen des menschlichen Körpers. Die speziellen Vergleiche der einzelnen Organe und Funktionen werden in ähnlicher Weise durchgeführt, wie bei Spencer, Schäffle und Lilienfeld und die biologische Spielerei geht so weit, dass z. B. mit Bluntschli darüber gestritten wird, dass die Sinnesorgane eher mit den diversen statistischen Bureaux, als mit dem Ministerium für äussere Angelegenheiten zu vergleichen wären. Sogar die sociale Reproduktion wird mit der individuellen verglichen, und eine Reproduktion durch Teilung, durch Knospen und durch geschlechtliche Fortpflanzung mit Unterscheidung des männlichen und weiblichen Geschlechtes angenommen. Was aber bei Worms neu ist, das ist die originelle Methode, deren er sich bedient, um die wichtigsten, gegen die organische Methode erhobenen Einwände zu widerlegen. Während gewöhnlich die grösste Energie darauf verwendet wird, um nachzuweisen, dass die Gesellschaft wirklich diese, oder jene Eigenschaft des Organismus besitzt, so versucht es Worms zu beweisen, dass der Organismus verschiedene, ihm gewöhnlich zugeschriebene Merkmale nicht besitzt. Gegen die Ansicht, dass nur dem Individuum Realität zukomme, während die Gesellschaft keine Individualität — folglich auch keine Realität besitze, hebt Worms, an der Hand Claude Bernards hervor, dass auch das Individuum keine Einheit im anatomischen Sinne sei, da es aus Milliarden lebender, mit Autonomie ausgestatteter Wesen bestehe; physiologisch dagegen besitze die Gesellschaft ebenso eine Individualität wie der einzelne Mensch.

Einem anderen Unterschied zwischen Gesellschaft und Organismus, den sogar Spencer zugiebt, dass der Organismus aus konkreten, die Gesellschaft aber aus diskreten Elementen bestehe, setzt Worms entgegen, dass die Kontinuität der Elemente im Organismus noch geringer ist, als diejenige der gesellschaftlichen Elemente. Werden nämlich im Organismus die Teile von einander getrennt, so geht der Organismus zu Grunde, in einer Gesellschaft widersetzen sich aber die einzelnen Teile einer Trennung, und wenn sie sie schon nicht verhindern können, so streben sie dann nach Wiedervereinigung, und dies oft mit Erfolg. (Beispiel: Wiedererlangte Einheit Italiens.) Ueberdies sind die Zwischenräume zwischen den einzelnen Zellen eines Organismus, im Verhältniss ihrer Grösse, nicht kleiner, als die Entfernungen zwischen den einzelnen Menschen im Raume. Der wichtigste Einwand, dass die Gesellschaft aus bewussten Individuen, der Organismus dagegen aus unbewussten Zellen bestehe, wird durch den Nachweis zu widerlegen versucht, dass auch die einfachste Zelle unter der ihr vom Blut zugebrachten Nahrung, dasjenige zu wählen versteht, das für sie am entsprechendsten ist, folglich auch schon eine Art Bewusstsein besitzt. Die Negations-Virtuosität dieses Autors ist so gross, dass sie nicht einmal vor der, bisher für unüberwindlich gehaltenen Gewalt des Todes zurückschrickt. Die Frage nämlich, ob denn die Gesellschaft, gleichwie der Organismus altern und absterben muss, wird dahin beantwortet, dass es durchaus logisch nicht bewiesen werden könne, warum der menschliche Organismus notwendig altern und sterben müsse. Die Motivierung mit der Abnützung der Kräfte ist zurückzuweisen; der Tod erfolgt nur, weil die Verluste aus Fahrlässigkeit und Unkenntnis nicht wieder ersetzt werden, und weil die Lebensweise von Beginn an von den Menschen selbst so eingerichtet wird, dass sie nicht für ein ewiges Bestehen berechnet ist. Einen Beweis dafür, dass sociales Altern nicht notwendigerweise eine Kräfteabnahme und in der Folge socialen Tod nach sich zieht, liefert das Beispiel, dass (nach Bertillon) die lebenskräftigste und reproduktionsfähigste Nation in Europa, die zugleich älteste ungarische Nation, während die schwächste — nach Frankreich — eine der jüngst konstruierten, die schweizerische Nation ist. — Der socialen Anatomie und Physiologie soll sich nach Worms die sociale Pathologie, Therapeutik und Hygieine anschliessen. Die socialen Krankheiten können, wie die physischen, aus äusseren oder inneren Ursachen entstehen. Zu den ersteren

gehören die Kriege und Beschädigungen durch Parasitentum fremder Völker, zu den letzteren Nahrungsmangel und Überanstrengung. Es giebt sociale Krankheiten, welche nur einen Teil des socialen Organismus beschädigen, wie Kämpfe zweier Gruppenformen, zweier Gruppen innerhalb einer Form, und der Individuen einer Gruppe. Neben diesen lokalen Krankheiten giebt es andere, von allgemeinem Charakter. Diese wurzeln teils in einem organischen Fehler der Gesellschaft, der sie lebensunfähig macht, oder in der Fehlerhaftigkeit des Milieus, wie die Zusammensetzung zweier unvermischbarer Völkerschaften, Untauglichkeit des Bodens, Abkühlung des Klimas, die Stagnation, die durch Erreichung eines für ein Volk genügenden Zustandes materieller, geistiger, oder politischer Reife eintritt etc. Als Heilmethoden werden vorerst empfohlen: die natürliche Heilkraft der Nation, sodann die experimentale Heilmethode, in deren Ausübung der Gesetzgeber, als socialer Arzt, alle Reformmassregeln zuerst nur probeweise, auf einem beschränkten Territorium anzuwenden, und sie nicht als für die Dauer gültig einzuführen habe. Während die kollektive Therapeutik, gleich wie die individuelle, immer auf das Experiment zurückgehen muss, ist die, von Marx empfohlene sociale Homöopathie, welche darin besteht, das Übel durch das Übermass desselben zu heilen, absolut zu verwerfen. Das Resultat aller dieser Betrachtungen, die Anerkennung nicht der blossen Ähnlichkeit, sondern fast der Identität der Gesellschaft mit dem Organismus gipfelt in dem Satze, dass die Gesellschaft ein Supra-Organismus ist, der alle Merkmale des individuellen Organismus und noch etwas darüber besitzt.

Einen partiellen Anhänger der organischen Methode und auch der Theorie vom kollektiven Willen, wenn auch im anderen Sinne als bei Lilienfeld, sehen wir in *de Greef*, welcher [1]) die politische Wissenschaft als „die Wissenschaft von den Manifestationen des kollektiven Willens" definiert. Und dieser kollektive Wille, dessen Mechanismus derselbe ist, ob es sich um eine niedrige Gesellschaft, mit vorwiegenden Reflexarten, oder um die höchste und komplizierteste Gesellschaft handelt, ist nicht etwa ein abstrakter, unabhängiger Begriff, es ist ein höherer und abschliessender Modus der Anpassung, das Resultat eines, aus vielen Phasen bestehenden, natürlichen Prozesses.

---

[1]) « L'évolution des croyances et des doctrines politiques ».

Der Auffassung, dass irgend welche sociale Erscheinungen der Ausfluss des kollektiven Willens eines Volkes sein könnten, widerspricht aufs Entschiedenste der Sociolog *Ludwig Gumplowicz*. Das Recht, die Sprache, die Religion, die Sitten, die Moral, das Verbrechen, sind nicht das Produkt eines individuellen Genies, sie sind das Resultat eines socialen Kampfes verschiedener Menschengruppen. Die ganze Entwicklung der Menschheit hat zur Grundlage den natürlichen Prozess des *Rassenkampfes.*[1]) Die kriegerischen Bewegungen der primitiven Menschengruppen führten notgedrungen zur Organisierung der ersten Staaten, die fortgesetzten Bewegungen zu Staaten von immer komplizierterer Struktur, und dieser Prozess muss sich, wie jeder Naturprozess unaufhörlich erneuern. Die Identität dieses Prozesses in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, hält Gumplowicz für ein Fundamentalgesetz der Sociologie und eine logische Folgerung aus diesem Gesetze ist die polygenetische Hypothese, nach welcher die Menschheit nicht von einem einzigen Stamme, sondern von unzähligen primitiven Gruppen abgeleitet wird. — Auf dem Grundsatz[2]), dass die Gedanken, Gefühle und Neigungen des Individuums nicht ein individuelles Produkt, sondern das Produkt der Gesellschaft sind, basiert die Theorie von den socialen Thatsachen und social-psychischen Phänomenen. Auch die herrschenden Ideen und die verschiedenen reformatorischen und republikanischen Bewegungen, wie der heutige Socialismus und Anarchismus, sind nicht willkürliche individuelle Erfindungen, sondern sociale Thatsachen, welche ihre Begründung in der Natur der Gesellschaft haben und ihr Scherflein zur socialen Entwicklung beitragen. Doch sind sie nach Gumplowicz nur ephemerer Natur. Der Staat ist die natürliche Wirklichkeit, der Socialismus die Fata Morgana, welche den Menschengeist blendet. Die Unmöglichkeit natürliche sociale Gesetze umzustossen, bildet den Todeskeim des Socialismus und seine tötliche Krankheit kündigt sich an durch den Anarchismus, welcher die gleiche Opposition gegen den Socialismus, wie dieser gegen den Staat erhebt.[3])

Der italienische Sociolog *Enrico Ferri* sieht in den obigen Ausführungen eine Negation der experimentalen Methode und die Gefahr

---

[1]) « Der Rassenkampf » (L. Gumplowicz), 1883.

[2]) « Grundzüge der Sociologie », 1885.

[3]) « Un programme de sociologie ». Gelesen am sociologischen Kongress in Paris, 1894.

einer Stagnation der sociologischen Forschung. Nach ihm gehört die Evolution und die Revolution zur socialen Physiologie, die Revolte dagegen und die persönliche Gewalt, und als solche muss der Anarchismus bezeichnet werden, gehören zur socialen Pathologie. Der wissenschaftliche Socialismus, der dem Kollektivismus den Vorrang vor dem Individualismus einräumt, umfasst das Princip der stufenweisen und natürlichen Entwicklung der socialen Phänomene, dieser wissenschaftlichen Polarisation des zeitgenössischen Gedankens. Marx vervollständigte Darwin und Spencer, indem er die evolutionistische Biologie und Sociologie durch Hinzufügung der evolutionistischen Politik erweiterte. Den zwei widersprechenden wissenschaftlichen Erklärungen der socialen Evolution, dem tellurischen Determinismus und dem anthropologischen Determinismus, setzt der Marxismus als sociologische Synthese den ökonomischen Determinismus entgegen. Das physische Milieu und anthropologische oder ethnische Bedingungen bestimmen gewisse ökonomische Zustände, und Moral, Recht, Kunst und Wissenschaft sind sekundäre Erscheinungen dieser ökonomischen Phänomene. Der Klassenkampf, nicht der Rassenkampf, ist der positive und wissenschaftliche Schlüssel zur Geschichte der Menschheit und steht im vollkommenen Einklang mit den sociologischen und psycho-physiologischen Ergebnissen.

Auch der russische Sociolog *Lawrow* [1]) sieht in einer, jetzt noch ziemlich nebelhaften Zukunft den vollständigen Sieg des Kollektivismus über den Individualismus voraus. Auch er findet die letzten Ursachen der Transformationen, denen die Menschheit unterworfen ist, in den Wandlungen, die auf ökonomischem Gebiete vor sich gehen. Doch hat er auch ein offenes Auge für die Wichtigkeit der fortschreitenden geistigen Erkenntnis in der socialen Entwicklung. Er besteht bloss auf der Behauptung, dass dieser Fortschritt ökonomische Zustände zur Grundlage hat. Das ökonomische Interesse wird aber nicht immer das dominierende Motiv unserer Handlungen bleiben. Er sieht das Hereinbrechen einer neuen Aera voraus, wo die moralischen Motive die Oberhand gewinnen und das Privatinteresse sich mit dem gemeinschaftlichen Interesse vollkommen decken wird.

In diesen, auf Marxistischer Geschichtsauffassung gegründeten Systemen, wird als Methode zur Erforschung socialer Erscheinungen, vor allem das Studium der Nationalökonomie und aller mit wirt-

[1]) Ein Versuch der Geschichte des Gedankens. Genf (russisch), 1888—94.

schaftlichen Bedingungen eng verknüpften Verhältnisse in den Vordergrund gerückt.

Noch um eine Stufe weiter in der positivistischen Behandlung socialer Phänomene geht die, von *Emile Durkheim* vertretene mechanische Methode. Auch Durkheim will das Ideal aus dem Realen abgeleitet wissen.[1] [2] Wenn es wahr ist, dass die Wissenschaft nur voraussieht, aber nicht befiehlt, so kann man durch eine einfache Operation die Gesetze, die sie herausfindet, zu imperativen Regeln umgestalten. Indem die Wissenschaft die Gesetze der Veränderungen aufdeckt, welche das sociale Milieu bisher durchgemacht, erlaubt sie uns diejenigen zu anticipieren, die eine neue Ordnung der Dinge nach sich ziehen müssen. Will man eine Reihe von Thatsachen wissenschaftlich behandeln, so genügt es nicht sie zu beobachten, zu beschreiben, zu klassifizieren; aber, was viel schwerer ist, man muss nach einem Worte Descartes, den richtigen Winkelzug finden, um sie wahrhaft wissenschaftlich angreifen zu können, das heisst, irgend ein objektives Element in ihnen finden, das einer exakten, wenn möglich messbaren Behandlung zugänglich wäre. Wir dürfen keine Erklärung zulassen, die nicht auf authentischen Beweisen beruht. Die sociale Solidarität studieren, alles ausscheiden, was zu sehr persönlichen Urteilen und subjektiven Auffassungen unterworfen ist, den normalen Typus, nach streng wissenschaftlichem Vorgehen mit sich selber vergleichen, um die Widersprüche, die er enthält, erkennen und entfernen zu können, und vor allem auf die bei den Sociologen so beliebte Methode verzichten, eine möglichst imposante Zahl von Thatsachen anzusammeln, die für ihre These günstig sprechen, ohne sich um die entgegengesetzten Thatsachen zu kümmern, — das heisst wertvolle Erfahrungen feststellen, wahrhaft methodische Vergleichungen durchführen. Der Hauptfaktor der socialen Entwicklung ist nach Durkheim die immer fortschreitende *Arbeitsteilung*. Das Anwachsen des socialen Umfangs hat zur Folge die Steigerung des Kampfes ums Dasein, aus diesem resultiert eine immer grössere Differenzierung der Bedürfnisse, und daraus eine fortschreitende Teilung der Arbeit. Nach Durkheim sind nicht die socialen Thatsachen ein Produkt der psychischen, sondern umgekehrt, die letzteren sind zum grossen Teile nur eine Fortsetzung der socialen Thatsachen im menschlichen Be-

---

[1] « De la Division du Travail social », Paris 1893.

[2] « Les Règles de la Methode sociologique », 1895.

wusstsein. Die Gesellschaft findet nicht im menschlichen Bewusstsein ganz fertig die Grundlage vor, auf der sie sich erhebt; sie muss sich diese Grundlage selbst herstellen. Die Gesellschaft hat wohl kein anderes Substrat, als die Individuen, doch die Association der Individuen erzeugt neue Phänomene, welche ihrerseits auf das individuelle Bewusstsein Einfluss üben und dieses zum grossen Teile gestalten.

Diese letztere Theorie hat *Izoulet*[1]) zum Grundgesetz eines ganzen sociologischen Systems ausgebildet, worin er die *Association* der Individuen zur Urheberin des menschlichen Denkens und zum Hauptagens der socialen Entwicklung erhebt.

G. Tarde bezeichnet Durkheims Theorie, welche alle Psychologie aus der Sociologie verbannt, als „Ontologische Phantasmagorie.“[2]) Er tritt auch gegen die von Taine eingeführte Lehre vom „Milieu“ auf, welche er den „deus ex machina“, das „Sézame ouvre-toi“ der neueren Sociologen nennt. Sein eigenes „Pförtchen öffne dich“ ist aber das Princip der *Nachahmung* das gemeinschaftliche, allen socialen Handlungen innewohnende Merkmal.[3]) Die Wiege der Nachahmung ist die Familie, ihre wichtigste Triebfeder ist die vertrauensselige und gläubige Sympathie, welche der kindlichen Pietät, der mütterlichen Hingebung, den häuslichen Zärtlichkeiten entstammt. Die Ideen der Nation, des Vaterlandes, der Klasse, der Kirche, des Staates haben von Anfang an neben einander bestanden und sich gleichzeitig entwickelt, eine ist nicht das Entwicklungs-Produkt der anderen. Die ursprünglichste sociale Thatsache ist die Modifikation eines Bewusstseinzustandes, bewirkt durch den Einfluss eines bewussten Wesens auf ein anderes. Die ursprünglichste sociale Gruppe trägt nicht notwendig den Charakter einer Familie. Wir sehen überall die Lebensbande der Generation Individuen zu konkreten Gruppen verbinden, auch ohne familienartige Merkmale. Tarde ersetzt die Bezeichnung „Familie“ durch „Häuslichkeit“ (maisonnée) und versteht darunter jede gemeinschaflich wohnende Gruppe von Individuen, angefangen von den ambulanten Häuslichkeiten oder Karawanen nomadisierender Hirtenvölker und den Irokesischen Phalansterien, bis auf unsere, auf einzelne Familien bergenzte Häuslichkeiten.

---

[1]) « La Cité Moderne », 1894.

[2]) « La sociologie élémentaire » (gelesen am soz. Kongress 1894).

[3]) « Les Lois de l'Imitation » 1890.

Eine Verbindung der psychologischen mit der historischen Methode stellt *Simmel* dar,[1]) indem er sie in der Behandlung der Moralwissenschaft zur Anwendung bringt. Um der Ethik den Charakter einer positiven Wissenschaft zu geben, muss man die bisher gebräuchlichen Abstraktionen und Imperative durch historische Analyse ersetzen. Die Methode soll darin bestehen, einen gegebenen Begriff vorerst dialektisch zu behandeln, um zu beweisen, dass sich aus demselben Princip verschiedene Begriffe ableiten lassen, sodann die psychologischen, socialen, historischen Ideen aufzuweisen, welche die abstrakten Begriffe enthalten und zu zeigen, wie der Geist, indem er sie schafft, zugleich von ihnen bestimmt wird. Jede unserer Vorstellungen begreift zwei Elemente: den Gegenstand, und das begleitende Gefühl, welches uns sagt, ob der Gegenstand ein realer oder ein idealer ist. Die Begriffe real oder ideal, welche beim Kind und beim Wilden noch vermengt sind, scheiden sich allmählich unter dem Einfluss der Erfahrung. Zwischen den beiden Begriffen giebt es nur einen Gefühls-Unterschied, die vermittelnden Elemente zwischen den beiden Extremen sind daher nur psychologische Qualitäten. — Da der fixe Punkt immer ein moralisches Ideal ist, das in der Vergangenheit bestimmt wurde, so ist es Aufgabe der Geschichte, den leeren logischen Formeln moralischer Begriffe Inhalt zu verleihen. Dies geschicht. wie Simmel es z. B. am Begriffe der Pflicht nachweist, auf verschiedene Weise: Sei es, dass eine, anfangs gezwungen vollbrachte Handlung später zur Gewissenshandlung wird, sei es, dass ursprünglich ein Zweck unsere Handlung bestimmte, und nach dessen Verschwinden, nur die Form blieb, sei es endlich, dass ein Verfahren für uns Existenzberechtigung gewinnt, durch das blosse Faktum, dass es seit langer Zeit existiert. Die Idee der Rasse, die man so oft das Ideal des Individuums nennt, ist nur ein Resumé der wirklichen Eigenschaften dieser Rasse, welche die Geschichte entdeckt hat. Auch der Glaube an ein einiges und permanentes *Ich,* die Quelle der Abstraktionen, aus denen viele moralische Thatsachen abgeleitet werden, jener von Simmel so benannte „ethische Monismus" wird zerstört, wenn man bedenkt, dass dieses *Ich,* mag es sich noch so sehr der Gesellschaft entgegenstellen, doch nur ein Produkt der socialen Differentiation ist. Ein wichtiges Verdienst Simmels liegt

---

[1]) «Ueber sociale Differenzierung», 1890. «Einleitung in die Moralwissenschaft» 1893.

darin, dass er die Gegensätze zwischen Theorie und Praxis, zwischen Wissenschaft und Handlung mit einem Nachdruck und einer Präzision scheidet, wie es bisher keine, noch so wissenschaftliche, moderne Ethik gethan hat. In diesem Sinne ist er ein Gegner jener Ökonomisten, welche aus der Geschichte praktische Regeln ableiten wollen. Auf dem sociologischen Kongress in Paris (1894) hat Simmel die sociologische Bedeutung der Quantität in associativen Verbindungen hervorgehoben und diesbezüglich psychologische Untersuchungen empfohlen. Schon die gebräuchlichen legislativen Vorschriften, so zufällig und willkürlich sie auch sein mögen, enthalten die für die Sociologie so wichtige Voraussetzung, dass ein gewisses kollektives Bewusstsein stets in der Verbindung einer bestimmten Anzahl von Personen und *nur* in *dieser* Anzahl zum Vorschein tritt. Simmel stellt als Beispiel, den verschiedenen komplizierteren Verbindungen die einfachste Verbindung *zweier* Individuen entgegen, und beweist, dass während die ersteren die Individualisierung vermindern, die letztere im Gegenteil die Entwicklung der Individualität begünstigt, weil die charakteristischen Eigenschaften eines Individuums erst im Verhältnis und in der Entgegenstellung mit einem zweiten Individuum deutlich hervortreten.

Auf erkenntniss-theoretischem Boden, und mit Erhebung des *Rechtszwangs* zum Hauptfaktor socialer Entwicklung, beruht die, von *Rudolf Stammler* dargestellte Methode.[1]) Die sociale Frage wird von ihm als das Ringen nach gesetzmässiger Ausgestaltung des gesellschaftlichen Lebens definiert. Die Socialphilosophie ist eine wissenschaftliche Untersuchung darüber, unter welcher grundlegenden formalen Gesetzmässigkeit das sociale Leben der Menschen steht. Diese Untersuchung hat sich in einer objektiv-logischen Analyse des Erkenntnissinhaltes in Dingen des socialen Lebens der Menschen zu vollziehen, nicht aber in subjektiv-psychologischer Erwägung der Erkenntnissprozesse. Der Verlauf der menschlichen Erkenntniss ist der zeitlichen Reihenfolge nach derjenige, dass sie mit Einzelwahrnehmung und besonderen Beobachtungen beginnt, aber dem Range nach geht die zeitlich spätere socialphilosophische Einsicht der socialen Einzelerkenntniss unbedingt vor. Wer von Gesetzmässigkeit des socialen Lebens spricht, muss vor allem über die Besonderheiten der socialwirtschaftlichen Erkenntniss sich Klarheit verschaffen, mit

[1]) « Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung », 1896.

anderen Worten, er muss sich klar machen, was unter einem socialen Phänomen begriffen werden kann. Um aber den Begriff eines socialen Phänomens festzustellen, muss man vorher die Bedeutung des Wortes „social“ präcisieren. Social bedeutet nun im weitesten und meist angebrachtem Sinne: äusserlich geregelt, im Gegensatze zu dem gänzlich isoliert gedachten Menschen; im engeren Sinne: gesetzmässig äusserlich geregelt, im Kontrast zu schlechter Normierung des Zusammenlebens, und drittens bedeutet es: direkt befehlend, durch Zwangsmassregeln normiert. Das Problem der socialen Gesetzmässigkeit besteht in der Aufgabe, in dem Wechselvollen des socialen Lebens Einheit herzustellen, d. h. denjenigen Grundsatz herauszufinden, unter dessen bewusster Festhaltung allein eine Einheit zu erreichen möglich ist. Nun ist es klar, dass zur Erzielung eines gesetzmässigen socialen Lebens nur diejenige Art formaler Regelung geeignet ist, welche die Möglichkeit bietet, ohne alle Rücksicht auf empirische Besonderheiten der Personen und des Materials des socialen Zusammenlebens, dieses zu normieren. Diese Art formaler Regelung ist das Recht, und zwar, wie Stammler weiter ausführt, der rechtliche Zwangsbefehl, da dieser allein alle nur denkbaren menschlichen Vereinigungen konstituieren kann. Und darin liegt sein Recht begründet. Trotzdem ist das absolute Ziel der Entwicklung: frei zu sein, ein Ideal, das in der Erfahrung wohl nie voll verwirklicht werden kann. Innerliche Freiheit begreift nämlich Stammler als Objektivität der Zwecksetzung, Allgemeingültigkeit bei der Verfolgung seiner individuellen Ziele. — Die Gemeinschaft frei wollender Menschen, das ist das unbedingte Endziel des socialen Lebens. Da das empirische Ich, vom Standpunkte der Zweckverfolgung etwas ganz zufälliges ist, so folgt daraus, dass Pflege von Glück und Wohlfahrt der Staatsangehörigen nicht zu einem allgemeingültigen Grundgesetze der socialen Ordnung erhoben werden darf. Gerechtigkeit ist nach Stammler der feste Wille des Gesetzgebers, seine empirisch bedingten Regeln unter den obersten Zielpunkt des socialen Lebens der Gemeinschaft frei wollender Menschen zu setzen.[1]) Interessant ist die auf diesen Grundsätzen beruhende Ausführung Stammlers von den negativen socialen Phänomenen. Als solche bezeichnet er Massenerscheinungen entweder einer Nichtbegründung

[1]) So wäre auch Gerechtigkeit ein unerreichbares Ideal, da doch der Gesetzgeber niemals bis zur Vollkommenheit frei wollend sein kann.

rechtlich möglicher Beziehungen, oder solche, bei denen eine Verletzung der socialen Regelung durch Uebertretung und Zuwiderhandeln stattfindet. Dahin gehören: Unverkäufliche Waren, leerstehende Mietswohnungen, jede Produktion für eigenen Bedarf, die Scharen von Arbeitslosen, die industrielle Reservearmee und auch die Zahl der Hagestolzen und alten Jungfern. Das negative sociale Phänomen der Prostitution, welches nur die Kehrseite bestimmter rechtlicher Einrichtungen, und eine thatsächliche Erfüllung zahlreicher, rechtsungültiger Abmachungen ist, bildet einen Uebergang zu dem negativen socialen Phänomen des Verbrechertums, welches die, für das sociale Zusammenwirken oder für dessen Schutz und Durchführung gesetzten Regeln direkt missachtet. Da die Durchführung der Regeln für die, das sociale Leben konstituierenden Bedingungen niemals mit ausnahmsloser Sicherheit erwartet werden kann, so werden die negativen socialen Phänomene immer unvermeidlich sein: Die sociale Frage kann nicht gelöst werden, denn das hiesse eine Verwirklichung des socialen Ideals schaffen, die Idee frei wollender Menschengemeinschaft in die begrenzte und bedingte Erfahrung einführen. Es handelt sich jedoch nicht um Erhebung eines unbedingt idealen Zustandes, sondern um diejenige eines objektiv-richtigen socialen Lebens, und diese Möglichkeit ist vorhanden.

Haben wir es hier mit einem, dem socialen Skeptizismus, oder gar Pessimismus hinneigenden System zu thun, das in methaphysisch hochmütiger Ausserachtlassung der Individuen — des reellen Substrats jeder Gesellschaft — ein objektives, „vom Einzelwohl getrenntes Gemeinwohl [1]) postuliert, so können wir diesem System mit Genugthuung eine, auf socialem Optimismus fussende sociologische Auffassung entgegenstellen. Wir begrüssen sie in dem 1897 erschienenen Werke von *Dr. Ludwig Stein: „Die sociale Frage im Lichte der Philosophie“,*[2]) welches dem fühlbaren Mangel einer deutschen, die wichtigsten Gebiete der Sociologie umfassenden, modernen Darstellung Abhülfe bringt. Der principielle Optimismus des Autors kommt sowohl in der, das lebendige Interesse lebendiger Menschen berücksichtigenden Problemstellung, als auch im Abstecken des socialen Ideals deutlich zum Ausdruck. Die erstere lautet: „Die socialen Probleme

[1]) Vergl. Dr. Ludwig Stein: Die sociale Frage im Lichte der Philosophie, S. 765.

[2]) Stuttgart 1897.

münden in die Frage aus, unter welche Bedingungen das Zusammenleben und Zusammenwirken wirtschaftlich und kulturell vorgeschrittener Individuen und socialer Gruppen gestellt werden müsse, damit die zu schaffende gesellschaftliche Organisation sich in einem, alle Glieder dieser Gesellschaft möglichst zufriedenstellenden Gleichgewicht befinde.“ Das sociale Ideal aber ist ein „sichtbares, greifbares, nicht mehr in methaphysische Weiten gerücktes Ziel: Höherbildung des Typus Mensch, Erziehung der künftigen Generationen zu Socialmenschen.“ Als Weg zur Erfüllung dieser Aufgabe und Erreichung dieses Zieles wird im allgemeinen die empirisch-induktive Methode mit dem Korrektiv- und Kontroll-Verfahren der Deduktion empfohlen, bei spezieller Behandlung der sociologischen Probleme aber wird — der Spencerschen organischen Methode entgegen — die vergleichend historische eingeschlagen. Bei der gegenwärtig herrschenden tastenden Unsicherheit wird die Anwendung von Hypothesen — doch nur in der Bedeutung von Notbehelfen, nicht in der konstitutiver Principien — als unentbehrlich angenommen. Eine, von philosophisch-fachmännischer Seite unternommene Betrachtung socialer Probleme erscheint schon deswegen als empfehlenswert, weil der, die sociale Entwicklung sub aeternitatis specie betrachtende Philosoph am wenigsten Gefahr läuft, der Subjektivität zu erliegen, weil er am ehesten hinter dem Augenblicklichen, Individuellen das Beharrende und Generelle: die ewigen Interessen der menschlichen Gattung im Auge zu behalten vermag. Bei Betrachtung des socialen Zusammenlebens der Menschen unterscheidet der Autor drei Momente und nimmt dementsprechend, als methodologisch gangbarsten Weg, eine Einteilung der sociologischen Arbeit in drei Abschnittte vor: 1. Ursprung alles menschlichen Gesellschaftslebens; hier werden die Formen des Zusammenlebens in solche von stabiler Struktur, wie Familie, Eigentum, Gesellschaft, Staat, und solche von labiler Struktur, wie Sprache, Recht, Religion, Moral, Philosophie, unterschieden, wobei immerhin die Stabilität nur für eine gewisse Zeitspanne gültig ist. 2. Geschichtlicher Werdegang der socialen Organismen, einmal in Bezug auf ihr unbewusstes Wachstum im unreflektierten Zustande, andermal auf die Resultate des, im reflektierten Zustande entstehenden Strebens, das Wachstum bewusst umzuformen. Eine kritische Geschichte der socialphilosophischen Ideen soll hier den bisherigen Ertrag des reflektierenden Menschenbewusstseins einheimsen, den Uebergang von den prähistorischen zu den historischen Völkern,

das Entstehen der Politik als Wissenschaft, den Fortschritt von der unbewussten zur bewussten Gesellschaftsbildung darstellen. 3. Ein Querschnitt durch alle sociologische Probleme, mit Ausjätung socialer Phantasmagorien an der Hand einer historischen Kritik. Ausgehend von einer socialen Statik, sind diese Probleme im Rahmen jener Gesellschaftsordnung, wie sie sich im vorgeschrittenen Staatswesen herausgebildet hat, zu fixieren, sodann wird in einer socialen Dynamik auf deren ontologische und historische Ursächlichkeit zurückgeschlossen, um aus den dargelegten Prämissen eine sociologische Resultante zu ziehen. „Nur wenn man die sociologischen Probleme an ihrer Wurzel fasst, d. h. in ihrem letzten Ursprung aufdeckt, und diesen dann mit dem Richtmass ihres geschichtlichen Werdegangs kontrolliert, kann man jenen Grad methodologischer Sicherheit gewinnen, der auf einem so schwanken Gebiete überhaupt erreichbar ist.“ — In der, von Gelehrten aller Richtungen geschaffenen Kette universaler Naturkausalität, fehlt nur noch ein Glied: der menschliche Geist. Es ist Aufgabe der Sociologie, auch dieses Glied der Kette anzureihen, und so den strengen Monismus abschliessend festzustellen. Um dies zu bewerkstelligen, wird eine Art introspektiver Analyse gefordert, in dem Sinne, dass das zu beobachtende Objekt nicht das einzelne Bewusstsein, sondern das Denken des Gesamtgeistes sei, wie es sich besonders in rechtlichen und socialen Institutionen äussert. Wie die, an kleinen Ausschnitten der Natur beobachteten Gesetze für die Gesamtnatur gelten, so mögen auch die, an wichtigen Querschnitten des Gesellschaftslebens beobachteten sociologischen Thatsachen für die Gesamtgeschichte beweiskräftig sein. Als Triebfeder des socialen Geschehens gilt dem Autor das Entwicklungsgesetz, jedoch in einer von der Spencerschen einigermassen abweichenden Auffassung, welche im kritischen Teile dieser Abhandlung zur Darstellung gelangt. — Wie nun die so entworfene sociologische Methode in der Behandlung der verschiedenen socialen Phänomene zur praktischen Anwendung kommt, darüber kann nur das Werk selbst Auskunft geben, da wir in einer flüchtigen Darstellung eines so reichhaltigen Stoffes dem Werke nicht gerecht werden könnten.

Zum Schluss wollen wir noch eine sonderbare Ausartung des Spencerschen Evolutionsprincips und des Darwinischen Kampfes ums Dasein erwähnen, welche uns *Benjamin Kidd* in seinem Buche „*Social Evolution* (1895) bietet. Während die bisherige Sociologie die Versöhnung der individuellen mit den socialen Interessen als Ziel

der socialen Entwicklung anerkennt und proklamiert, stellt Kidd beide in schärfsten Gegensatz zu einander. Da aber die Menschheit untergehen müsste, wenn die individuellen Interessen sich den socialen nicht unterordnen würden, so gelangt Kidd zu der Schlussfolgerung, diese Unterordnung müsse der Menschheit durch religiöse und ethische Glaubenssätze eingeimpft werden. Nur durch ethische Entwicklung wird der Sieg des socialen Gedankens erfolgen. Der Kampf ums Dasein wird fortdauern und sich zu grösserer Intensität entfalten, doch wird er humanisiert werden.

Wenn wir nun aus dieser Uebersicht sociologischer Systeme und Auffassungen, welche wohl keinen Anspruch auf Vollständigkeit in Bezug auf Behandlung *aller* sociologischer Schriftsteller der Gegenwart erhebt, aber doch die wichtigsten sociologischen Richtungen dargestellt zu haben glaubt, vergleichende Folgerungen ziehen wollen, so fällt es uns vor allem auf, dass das, der socialen Entwicklung zu Grunde liegende Fundamentalprincip der Punkt ist, in welchem die grösste Divergenz der Ansichten herrscht. Entwicklungsgesetz, sociale Auslese, Rassenkampf, Arbeitsteilung, Nachahmung, Rechtszwang etc. sehen wir neben einander auftreten, aber beinahe alle lehnen sich an die kontinuierliche und fortschrittliche Entwicklungstendenz an, die in dem Spencerschen Grundprincip enthalten ist. Eine grössere Einigung finden wir in Bezug auf die Methoden; diese lassen sich auf eine verhältnismässig geringe Zahl zurückführen. Die organische, die psychologische, die historische Methode. Dazu kommt, dass die meisten Sociologen für sich eine spezielle Synthese aus einigen dieser Methoden konstruieren, und endlich sehen wir alle die Praeponderanz der induktiven Forschungsweise anerkennen. Worin aber durchgängig alle socialwissenschaftlichen Forscher übereinstimmen, das ist erstens der Hinblick auf die Möglichkeit, aus Gegebenem auf Künftiges zu schliessen und Einfluss zu nehmen, und zweitens die Einsicht, dass es vorerst darum zu thun ist, die bestehenden socialen Thatsachen festzustellen, zu zergliedern und ihre Uranfänge zu erforschen, und dass es am zweckmässigsten ist mit den einfachsten Erscheinungen zu beginnen und zu immer komplexeren vorzuschreiten. Die Analyse ist so recht eigentlich das Arbeitsfeld, auf das die Sociologie im gegenwärtigen Stadium ihrer Entwicklung und vielleicht noch für lange Zeit hinaus sich beschränken muss, wenn sie die menschliche Erkenntnis mit mehr als vagen Zukunftshypothesen bereichern will.

II.

Zusammenfassende Darstellung der Sociologie Spencers.

A. Einleitung.

Welche Einwände von wissenschaftlicher Seite auch gegen Spencer erhoben werden mögen, wo es sich darum handelt, seine Verdienste um die Sociologie als Begründer des Entwicklungsprincips, als Meister im Zergliedern und Erforschen der Ursprünge socialer Thatsachen und ihrer Wiederzusammensetzung zu wissenschaftlichen Synthesen anzuerkennen — da wird ihm allgemeine Würdigung gezollt, und in der Herbeischaffung und übersichtlichen Gliederung eines immensen Forschungsmaterials aus allen socialen, kulturellen und wissenschaftlichen Wirkungsgebieten, steht er vollends unübertroffen da: Anhänger und Gegner vereinigen sich hier zu uneingeschränktem Lobe. *Schäffle* bewundert Spencers „kolossales Naturwissen, ein Denken von gewaltiger Kraft und eine durchgreifende Konsequenz der mechanischen Weltauffassung.“ *Marshall* und *Ferri* sprechen von seinem Genie und von unübertroffenem encyklopädischem Wissen; der russische Gelehrte *Maxime Kowalewski* meint: ein neues System von Wahrheiten herauszuarbeiten, könne nur das Werk vereinzelter Philosophen sein, vom Schlage Herbert Spencers, dessen Hirn mächtig genug ist, die Unmasse erworbener Kenntnisse zu behalten und zu Synthesen zu verarbeiten. *René Worms* hebt am sociologischen Kongress mit Nachdruck hervor, dass die Sociologie Spencer die wichtigste Synthese socialer Phänomene zu verdanken habe, die überhaupt in unseren Zeiten versucht worden war. Sogar einer der grössten Gegner Spencers, *Michailowski,* bezeichnet ihn als einen Geist von grosser Bedeutung, einen von jenen allumfassenden, synthetischen Köpfen, welche von Zeit zu Zeit den Geist der Einheit und des Lebens in die Thatsachen hineinträgt, welche Generationen von wissenschaftlichen Arbeitern vor ihm angehäuft haben.

Einen annähernden Begriff von dem ungeheuren Umfange der von Spencer veranstalteten Thatsachensammlung erhält man, wenn man erfährt, dass z. B. bloss in dem I. Bande seiner Sociologie 2500 Citate aus 455 Werken vorkommen, und im II. Bande eben-

falls auf 450 Werke bezug genommen wird. Die Zusammenstellung und systematische Gliederung der Thatsachen, die als Material für die in der Sociologie dargelegten Schlüsse dienen, bildet den Gegenstand eines besonderen Werkes, der *Descriptiven Sociologie,* die gleichsam das Roh-Materialien-Magazin für diese grossartige wissenschaftliche Werkstätte darstellt. Dieses Werk besteht aus acht Foliobänden, und wird noch immer fortgesetzt. Alle Völker der Erde sind hier in uncivilisierte, ausgestorbene civilisierte und lebende civilisierte eingeteilt, und über jedes einzelne Volk finden sich Angaben über die anorganische, organische und sociologische Umgebung. Der ganze Stoff ist nach statistischen Tabellen geordnet, wobei in horizontaler Richtung die zur socialen Statik, in vertikaler die zur socialen Dynamik gehörenden Thatsachen hervortreten. Dass bei einem derartigen Sammelwerke eine Menge von Hülfsarbeitern zum Abschreiben von Auszügen u. d. g. verwendet werden muss, ist natürlich, doch sorgt der Autor durch entsprechende Kontrolle dafür, dass sich weder Fehler einschleichen, noch Lücken vorkommen. So wurde im J. 1883 der Bibliograph Fedder, Bibliothekar des Athenaeum-Klubbs beauftragt, alle Citate durchzusuchen und nachzuprüfen und die fehlenden Nachweisungen zu ergänzen. — Die Verarbeitung des aufgeschichteten sociologischen Materials befindet sich in dem Bande *„Social Statics“*, der *„Einleitung in das sociologische Studium“*, und in den drei Bänden der *„Sociologie“*, von denen der letzte im Jahre 1897 erschienen ist.

Indem wir nun zu einer zusammenfassenden Darstellung der Sociologie Spencers übergehen, müssen wir vorerst noch bei den ersten drei Werken seines grossen socialphilosophischen Systems, der Philosophie, Biologie und Psychologie verweilen, weil hier die Principien aufgestellt werden, mit denen Spencer alle Ergebnisse der Sociologie in Einklang zu bringen sucht. —

B. Grundlagen der Spencerschen Sociologie.

Der Gedanke eines ewigen Wandels in der Natur ist bereits in Heraklits *„πάντα ῥεῖ“*, in Salomos Aussprüchen über die Veränderlichkeit des irdischen Seins, sowie bei vielen anderen Denkern und Weisen des Altertums enthalten. Doch fast bis in dieses Jahrhundert hinein war der menschliche Geist von dem Wahne befangen, dass die im ewigen Wandel neu auftauchenden Organismen den

ursprünglich erschaffenen völlig gleichen. Einer der Denker, welcher am frühesten die Aufeinanderfolge socialer Erscheinungen als einen, festen Gesetzen unterliegenden Vorgang ansah, war *Vico*. In seinem im Jahr 1725 herausgegebenen Werke: „La scienza nuova", [1]) spricht er bereits von einer Geschichte der Ordnungen, und stellt ein System des natürlichen Rechtes der Völker auf, welches mit höchster Gleichmässigkeit und Beständigkeit fortschreitet. Doch auch er denkt sich die Erscheinungen noch als einen Kreislauf beschreibend und periodisch dieselben Veränderungen durchlaufend. Nach *Albert Roder* [2]) war es der Naturforscher *De Maillet*, welcher um 1730 zuerst von einer fortschreitenden Entwicklung sprach, *Schelling*, in seiner Lehre von der Entfaltung des Geistes aus dem Allich auf dem Umwege der Natur, hebt schon den principiellen Unterschied zwischen der organischen und unorganischen Natur auf, *Darwin* findet die Formel der continuierlichen Entwicklung für die organische Natur, aber erst Spencer hat in seinen First Principles [3]) ein Gesetz aufgestellt, das die Gesamtentwicklung der Welt und zugleich die Entwicklung jedes einzelnen Organismus umspannt. Dieses Entwicklungsgesetz, das Spencer induktiv, durch Zerlegung und Vergleichung der Thatsachen, und deduktiv aus dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft herleitet, lautet in Kürze: Die Entwicklung besteht in der zunehmenden Integration der Materie und Zerstreuung der Bewegung, bei gleichzeitigem Uebergange aus einer unbestimmten, unzusammenhängenden Gleichartigkeit zu einer bestimmten, zusammenhängenden Vielartigkeit. Die Entwicklung führt im regelmässigen Verlaufe zu einem Zustande des Gleichgewichts, in welchem Konzentration und Differenzierung ihren Gipfel erreichen. Da aber äussere Einflüsse immer fortwirken, so kann dieser Zustand nicht andauern. Auf Entwicklung folgt Auflösung. Der Prozess der Aflösung geht in umgekehrter Weise vor sich, als der Entwicklungsprozess: die Materie zerstreut sich und die Bewegung wird konzentriert. Alle Bewegung ist rhythmisch, Entwicklung und Auflösung werden daher ins Unendliche abwechseln.

Eines der wichtigsten biologischen Gesetze, welches für die Sociologie in Betracht kommen, ist das Gesetz der *Anpassung und Vererbung*. Organismen und Umgebung sind die innern und äussern Faktoren der Entwicklung. Sind die Organismen allen Anforderungen

[1]) Giambattista Vico: « Die neue Wissenschaft », deutsch von Weber, 1822.

[2]) « Der Weg zum Glück », 1888.

[3]) Anmerkung: Zuerst in einem im Jahr 1857 herausgegebenen Essay: « Progress, its law and cause ».

gewachsen, welche die äussere Umgebung an sie stellt, so ist ein Gleichgewicht vorhanden. Aendern sich die äusseren Faktoren, so wird das Gleichgewicht gestört, und die Organismen müssen sich ebenfalls ändern, neue Funktionen in sich ausbilden; sie müssen sich den äusseren Bedingungen anpassen, um das Gleichgewicht wieder herzustellen. Die Anpassung wird gefördert durch Vererbung, indem erworbene Fähigkeiten von künftigen Generationen überkommen und im Laufe der Zeit zu bleibenden Eigenschaften herausgebildet werden. Nicht angepasste Organismen gehen zu Grunde. Dies ist das Gesetz des *Ueberlebens der Passendsten*. Die Anpassungsfähigkeit der Menschen steigert sich im Laufe der Entwicklung und wird nach Spencer einst eine so hohe Stufe erreichen, dass infolge vollkommener Anpassung fast alle Leiden aus der Welt verschwunden sein werden. Eine andere wichtige biologische Generalisation lautet; je höher entwickelt ein Organimus ist, desto geringerer Fruchtbarkeit bedarf es, um das Leben seiner Art zu sichern (Principien der Biologie §§ 319—351). Dieses Gesetz ist von entscheidender Bedeutung für das Verhältnis zwischen Individuum und Gattung.

Aus der Psychologie ist das Gesetz der parallelen Entwicklung von Nerven und Geist hervorzuheben. In den §§ 484—493 wird klargelegt, dass erst wenn Gesellschaften eine innere Oganisation und Beständigkeit erreichen, jene Erfahrungen entstehen, durch deren Assimilation die Denkfähigkeiten sich entwickeln. — Zwei Generalisationen aus der Psychologie sind wichtig für die Behandlung ethischer Fragen: 1. Lust- und Unlustgefühle sind von vorgefassten Empfindungen und Vorstellungen unabhängig, und können auch erworben werden; 2. Nach §§ 519—523: Ego-altruistische Emotionen gehen den rein altruistischen voraus. —

In der *Einleitung in das Studium der Sociologie* erörtert Spencer die mannigfachen Schwierigkeiten, mit denen eine rein wissenschaftliche Sociologie zu kämpfen hat. Diese sind in Kürze: Mangel an allgemeiner Vorbildung, Notwendigkeit spezieller Kenntnisse in Biologie, Psychologie, Philosophie; Herbeischaffung und Gliederung eines grossen Thatsachen- und Forschungsmaterials, mangelhafte Gewohnheiten des Denkens und Fühlens, Bekämpfung metaphysischer und theologischer Vorurteile, Befreiung von den fesselnden Affekten des Patriotismus, der Klasse, der Partei. Nur durch Vereinigung wissenschaftlicher Kräfte zu gemeinschaftlicher Arbeit kann die Sociologie zu erfolgreichen Resultaten gelangen. —

C. Die Sociologie Spencers.

Der eigentlichen Sociologie Spencers geht seine *Sociale Statik* voraus, die im Jahr 1850 erschienen ist. Hier werden die Hauptbedingungen des menschlichen Glücks in Betracht gezogen. Von der Behauptung ausgehend, dass die richtige Bethätigung einer Fähigkeit Lust, die Unterdrückung derselben Unlust bereitet, wird der Grundsatz abgeleitet, dass der Mensch am glücklichsten sein muss, wenn er alle seine Fähigkeiten entfalten kann, und aus diesem Grundsatz folgt die Formulierung der allgemeinen Regel: Jedermann kann die vollste Freiheit. seine Fähigkeiten zu üben, für sich fordern; er muss aber jeden anderen im Besitz der gleichen Freiheit lassen. Auch die wichtigsten Fragen der Gegenwart werden hier erörtert, so die Entwicklung des Eigentums und des Rechts. Das Recht entsteht durch Bedürfnis und Macht. Aus einem Bedürfnis wird nach und nach Brauch. Das Gewohnheitsrecht wird dann in weiterer Entwicklung Gesetzrecht, wenn es von der staatlichen Macht sanktioniert wird. Wenn auch alle Rechte sich langsam aus Bedürfnissen herausbilden. so kann ihre Entwicklung doch beschleunigt und unterstützt werden, indem für die Verallgemeinerung gewisser, als vorteilhaft für die menschliche Entwicklung erkannter Bedürfnisse gesorgt wird. In diesem Werke schon wird die sociale Entwicklung mit der organischen verglichen, doch ist diese Entwicklung hier noch für Spencer das Produkt einer göttlichen Idee, eine theologische Auffassung, die er in den späteren Werken nicht mehr aufrecht erhält. Uebereinstimmend mit *Coleridge* und *George* spricht sich Spencer in den Social Statics für Abschaffung des Privateigentums an Grund und Boden aus. Der Staat soll die Besitzer entschädigen und die übernommenen Territorien fernerhin nur als Pachtgut überlassen. Diese Ansicht wird später von Spencer beträchtlich abgeändert. Von der empirischen Feststellung ausgehend, dass künstlich eingesetzte Autoritäten nicht so tüchtig und zweckmässig wirken, wie die freien, individuellen Kräfte, erklärt sich Spencer [1]) gegen den Vorschlag der „Nationalisten“, dass der Staat den Besitz und den Anbau des Erdbodens übernehmen sollte. Ausser den finanziellen Schwierigkeiten, welche die Ausführung einer Boden-Verstaatlichung unmöglich machen, sprechen noch die grossen Mängel, welche die Staatsverwaltung im Vergleich mit privater Verwaltung aufweist, entschieden gegen die Annahme dieses Vorschlags. —

[1]) Im Appendix B der Principien der Ethik IV Th.

Gegenstand der eigentlichen *Sociologie* ist nach Spencer die Darstellung der *überorganischen Entwicklung,* welche sich der unorganischen und organischen Entwicklung anschliesst. Sie umfasst alle jene Prozesse und Produkte, welche die koordinierten Thätigkeiten zahlreicher Individuen zur Voraussetzung haben, und zugleich Resultate hervorbringen, die an Umfang und Kompliziertheit alle, durch individuelle Thätigkeiten erreichbaren Resultate weit übertreffen. Die überorganische Entwicklung der höchsten Ordnung hat sich aus einem Zustand herausgebildet, welcher der, in der Tierwelt im allgemeinen erreichten Stufe, entsprach. Hier muss daher die Sociologie ansetzen, und so enthält denn der erste Band der Spencerschen Sociologie die Schilderung des Urmenschen, seiner Umgebung und seiner Weltanschauung. —

Die socialen Erscheinungen hängen teilweise von der Natur der Individuen ab und teilweise von den Kräften, welchen die Individuen unterworfen sind. — Die von Anfang an bestehenden Einflüsse der Umgebung ändern sich mehr und mehr unter dem Einfluss der sich entwickelnden Gesellschaften. — Die Einflüsse, welche die Gesellschaft auf die Natur ihrer Einheiten und die, welche die Einheiten auf die Natur der Gesellschaft ausüben, wirken unaufhörlich zusammen, um neue Elemente zu schaffen. — Gegenseitige Wirkungen bald durch kriegerischen Zusammenstoss, bald durch industriellen Verkehr rufen tiefgreifende Umgestaltungen hervor, die immer wachsende, immer mehr sich komplizierende überorganische Erzeugnisse bilden eine weitere Gruppe von Faktoren, welche immer einflussreichere Ursachen der Veränderungen werden. —

Die Faktoren der Entwicklung zerfallen in innere und äussere. Geologische und meteorologische Veränderungen sowohl, wie die dadurch bedingten Veränderungen der Flora und Fauna müssen an allen Stellen der Erdoberfläche fortwährend die Auswanderungen und Einwanderungen verursacht haben. — Wo die Temperatur, welche die Lebensthätigkeiten des Menschen erfordern, nur schwierig aufrecht erhalten werden kann, ist sociale Entwicklung nicht möglich. Für diese ist daher das Klima — ob es kalt, heiss oder gemässigt trocken oder feucht ist — von grosser Bedeutung. Beim Boden ist zu berücksichtigen die Configuration, der Grad der Ungleichmässigkeit der Oberfläche und die Fruchtbarkeit. Die Mannigfaltigkeit in der Beschaffenheit des Bodens ist ein wichtiger Nebenfaktor, da er

jene Mannigfaltigkeit der pflanzlichen Erzeugnisse bestimmt, welche dem socialen Fortschritt so ausserordentlich förderlich ist. —

Der Charakter der Flora eines Gebietes ist auch von grosser Wichtigkeit für die Erhaltung einer Gesellschaft. Die Fauna hat ebenfalls einen mächtigen Einfluss sowohl auf den Grad des socialen Wachstums, als auf den Typus desselben. Ein grosser Reichtum an Wild hat die Jagd als vorherrschende Beschäftigung zur Folge, Mangel einer nennenswerten Landfauna zwingt zum Ackerbau und sesshaftem Leben. — Die Wirkungen der Verschiedenheiten im Grade und der Verteilung des Lichtes können Modifikationen der volkstümlichen Vorstellungen und Gefühle hervorbringen. Hierher gehören auch die Wirkungen, welche häufige Erdbeben und die Beschaffenheit des Brennmaterials haben. Die detaillierte Darstellung der ursprünglichen äusseren Faktoren gehört in das Gebiet der „speziellen“ Sociologie, die den Sociologen der Zukunft überlassen bleibt. — Die Eigentümlichkeiten der Umgebung mit den Eigentümlichkeiten des menschlichen Wesens bestimmen zusammenwirkend die socialen Erscheinungen. — Die früheren Stufen der socialen Entwicklung sind viel mehr von socialen Bedingungen abhängig als die späteren. . . . Schwache unorganisierte Gesellschaften stehen in unmittelbarer Abhängigkeit von ihrer natürlichen Umgebung. — Man muss sich also klar machen, wie selten jenes Zusammentreffen günstiger und das Fehlen ungünstiger Faktoren sein musste, durch welches allein die Keime von Gesellschaften zur Entwicklung gebracht werden können — um zu begreifen, warum während ungeheurer Zeiträume keine nennenswerte gesellschaftliche Entwicklung stattfand. — Bei der Betrachtung der inneren Faktoren kann man aus den Forschungen der Geologen und Archeologen den Schluss ziehen, dass seit dem Beginn der geschichtlichen Zeit eine unaufhörliche Differenzierung der Rassen, eine fortwährende Ueberwältigung der Schwächeren und ungenügend angepassten, durch die Stärkeren und besser angepassten, eine völlige Vertilgung niedriger Varietäten stattgefunden hat. — Um sich demnach eine allgemeine Vorstellung von primitiven Menschen zu bilden, muss man jene noch lebenden Menschenrassen, die den primitiven Menschen am meisten ähneln, nach der physischen, emotionellen und intellektuellen Beschaffenheit studieren.

In Hinsicht auf die Beschaffenheit ist anzunehmen, dass die niedrigsten Rassen im Ganzen an Grösse die civilisierten Rassen

des nördlichen Europa nicht erreichen. Da im Kampfe ums Dasein zwischen den Rassen Ueberlegenheit in der Grösse gewisse Vorteile verleiht, so muss ein Streben nach Zunahme derselben vorgeherrscht haben. Die Verschiedenheiten des inneren Baues sind nicht sehr gross: sie beschränken sich auf: Beträchtlichere Grösse der Kiefer und Zähne, magere Arme und Beine, grösseren hängenden Bauch, welcher sich aus der Notwendigkeit des Besitzes eines grossen Ernährungssytems erklärt. Der uncivilisierte Mensch war weniger kräftig, als der civilisierte. Er ist unfähig, plötzlich eine ebensogrosse Kraftsumme freizumachen und die Ausgabe von Kraft so lange Zeit hindurch fortzusetzen. Zwei Ursachen erklären dies: verhältnismässig schlechte Ernährung und verhältnismässig geringere Ausbildung des Nervensystems. Vorteile des primitiven Menschen sind dagegen: verhältnismässige Zähigkeit, ein konstitutionelles Vermögen verderblichen Ausdünstungen Widerstand zu leisten, das Ertragen körperlicher Beschädigungen und das Wiederherstellungsvermögen. Dieser physiologische Vorteil hat aber einen physiologischen Nachteil im Gefolge. Die Anpassung wird gewonnen auf Kosten der Grösse und allgemeinen Leistungsfähigkeit. Die höheren Rassen werden durch ihre Kunstfertigkeit in den Stand gesetzt, sich diesen verderblichen Einflüssen zu entziehen. So bildet diese Anpassung an primitive Verhältnisse ein ferneres Hindernis für die Erreichung höherer Lebensbedingungen. Eine durch Unempfindlichkeit ausgezeichnete Konstitution kann auch weniger leicht zu lebhafter Thätigkeit angespornt werden, — da jene einfachsten Gefühle, welche Anstrengungen hervorrufen und Verbesserungen ermöglichen, weniger intensiv empfunden werden. Eine Eigentümlichkeit des primitiven Menschen ist auch ein früherer Eintritt in das reife Alter. Diese Vollendung des Wachstums und der Struktur in einem kurzen Zeitraum verrät eine geringere Plastizität der ganzen Natur. Die Starrheit und Unveränderlichkeit des erwachsenen Lebens machen irgend welche Modifikationen unmöglich. So waren im Anfang der Entwicklung, die durch physische Konstitution bedingten Hindernisse des Fortschritts sehr gross, während die Fähigkeit und das Streben sie zu überwinden, sehr gering waren.

Emotionell unterscheidet sich der primitive Mensch vom civilisierten Menschen dadurch, dass sein Bewusstsein in viel beträchtlicherem Umfange blosse Wahrnehmungen und die unmittelbar

damit verknüften Gefühle, dagegen nur wenige und schwache Gefühle enthält, die eine Repräsentation von über das Nächste hinausgehenden Folgen voraussetzen, dem entsprechend besteht bei ihnen ein höherer Grad jener Unregelmässigkeit, die sich ergiebt, wo jede Begehrung, so wie sie auftritt, sich in Thätigkeit entlädt. Charakterzüge des primitiven Menschen sind: Ein impulsives Wesen und ausserordentliche Veränderungen der Gemütsbewegungen, der Mangel an repräsentativen Emotionen ist von Unbedachtsamkeit begleitet; als Ursache und Folge derselben erscheint ein unentwickeltes Eigentumsgefühl, geringe Gewöhnung an gesellschaftliches Leben und in Folge dessen grössere Uneingeschränktheit der unmittelbaren Begehrungen. Dies ist eine fernere Schwierigkeit, die im Anfang der socialen Entwicklung im Wege stand. Erst als die Menschen durch lokale Bedingungen zu dichterem Aneinanderschliessen gezwungen wurden, konnte jene Steigerung der Geselligkeit eintreten, welche nötig war, um uneingeschränktes Handeln zu verbieten. Bevor in bedeutendem Grade Gefühle auftreten, welche in der Beglückung anderer Befriedigung finden, gemäss dem in der Psychologie aufgestellten Princip von den ego-altruistischen Emotionen nehmen jene Gefühle einen beträchtlichen Raum in Anspruch, welche in der von Anderen gezollten Bewunderung Genüge finden. — Die Liebe zur Nachkommenschaft ist sehr kräftig entwickelt, aber ihre Aeusserungen sehr unregelmässig. Im allgemeinen jedoch sind die niedrigsten Rassen keineswegs die unmenschlichsten — sie sind sogar vielfach gutartig, doch mehr in negativem als positivem Sinne. Die Stellung der Frau bei einem Volke lässt annähernd richtig auf die durchschnittliche Macht der altruistischen Gefühle schliessen; die Anzeichen, die sich daraus ergeben, zeugen gegen den Charakter des primitiven Menschen. Die Frauen werden meistens als bloses Eigentum betrachtet — sebst in den besten Fällen wird gefühllos mit ihnen umgegangen. Die Stabilität der Gebräuche — eine Folge der früh erlangten Reife — verursacht es, dass der primitive Mensch sehr konservativ ist. Das impulsive Wesen, das im Betragen des primitiven Menschen vorherrscht, verhindert jedes Zusammenwirken; er wird von despotischen Gefühlen geleitet, welche einzeln aufeinanderfolgen, nicht aber durch das Produkt eines Zusammenwirkens aller Gefühle, wodurch vereintes Handeln erschwert wird. Die beim primitiven Menschen am stärksten hervortretenden ego-altruistischen Gefühle sind die Freude am Beifall und die Furcht vor

dem Zorn der Genossen; darum folgt eine Unterordnung unter die Meinung des Stammes und eine gewisse Regulierung des Betragens, lange bevor direkte Spuren staatlicher Ordnung zum Vorschein kommen. Auch diese ego-altruistischen Gefühle (Liebe für den Beifall), entstehen erst auf etwas höherer Stufe des geselligen Zusammenlebens, sie kennzeichnen ein weniger reflektorisches und mehr vorstellungsfähiges Wesen. Es steht im Einklang mit der Entwicklungshypothese, dass diese Züge, die den primitiven Menschen kennzeichnen, auch beim Kind der civilisierten Menschen zutreffen, und dass die wesentlichen emotionellen Züge, welche den civilisierten Menschen auszeichnen, erst mit dem Fortschritt der Gesellschaft entstehen konnten. Die intellektuelle Entwicklung hängt von gewissen allgemeinen Principien ab, die in der Psychologie dargestellt sind: 1. vom Grade des Zusammenhanges zwischen Gedanken und Dingen, 2. vom Grade der Vorstellungsfähigkeit bei der Bildung der Gedanken, 3. von ihrer Entfernung von der Reflexthätigkeit. Daraus folgen beim primitiven Menschen im allgemeinen Mangel an Vorstellungen von allgemeinen Thatsachen, Unmöglichkeit der Voraussicht entfernter Resultate, Fehlen von abstrakten Ideen, wie von Eigenschaft, Ursache; Gleichförmigkeit, welche sich erst mit dem Gebrauche des Masses herausbildet, und von Gesetzen, welche erst nach einer Menge von gemessenen Resultaten entstehen. Ferner Mangel an Bestimmtheit des Denkens — an Begriffen von der Wahrheit und Unwahrheit und in folge dessen von Skeptizismus und Kritizismus, welche erst Folgen jener Begriffe sind. Die Einbildungskraft ist nur erinnernder, nicht schaffender Art; daher keine Initiative, keine Orginalität. Dagegen sind Vorzüge: Schärfe der Sinne und lebhafte Vorstellungsfähigkeit, ein höherer Grad von Geschicklichkeit in einfachen Thätigkeiten. Aber auch dieser Vorteil wird zum Nachteil und erschwert den Fortschritt, das Ueberwiegen des niederen intellektuellen Lebens bildet ein Hindernis für das höhere intellektuelle Leben; je mehr die geistigen Kräfte für rastlose und vielfältige Wahrnehmung verbraucht werden, desto weniger können sie zu ruhigem und verständigem Denken führen. Der Mangel an gestaltender Einbildungskraft hat zur Folge: ein Leben voll einfacher Wahrnehmung, voll Nachahmungstrieb, voll konkreter Ideen. Diese Thatsache steht im vollkommenen Widerspruch mit den landläufigen Vorstellungen hinsichtlich der Denkthätigkeit des primitiven Menschen. Man stellt

ihn so dar, als ob er beständig mit Theorien über die Erscheinungen seiner Umgebung beschäftigt wäre, während er in Wirklichkeit nicht einmal das Bedürfnis nach Erklärung derselben empfindet. Da sein Geist noch nicht von allgemeinen Wahrheiten genährt, und von der Vorstellung einer natürlichen Ordnung durchdrungen ist, da die Schwäche der höheren geistigen Fähigkeiten ihn hindert, die Aufmerksamkeit auf irgend einen verwickelten oder abstrakten Gegenstand zu konzentrieren, so zeigt der Wilde nur wenig vernünftige Ueberraschung oder vernünftige Neugier. Ein auffälliger Parallelismus besteht auch in intellektueller Hinsicht zwischen den Wilden und der Kindheit des civilisierten Menschen. — Nachahmungstsieb, Leichtgläubigkeit, Mangel an Unterscheidungsvermögen, Flatterhaftigkeit des Geistes, Mangel an Neugier, an Kritizismus, überhaupt an abstrakten Begriffen sind auch im Säuglingsalter und der Kindheit Thatsachen, welche ein Ueberwiegen der wahrnehmenden Thätigkeit bei verhältnismässig geringer reflektiver Thätigkeit verraten. — Der Erforschung und Feststellung primitiver Ideen stellen sich viele Schwierigkeiten entgegen: 1. Wir haben keine sichere Kunde von wirklich primitiven Menschen. Der Progressionstheorie, welche annimmt, dass die heute lebenden niedrigsten Typen ein Anfangsstadium der menschlichen Entwicklung derselben und also für den ursprünglichen Menschen kennzeichnend sind, steht die Degradationstheorie entgegen, nach welcher der Zustand der jetzt lebenden Wilden ein Herabsinken von ehemaliger Civilisation darstellt. Die Mehrzahl aller lebenden Arten der Tiere stellt sich dar als von einem höheren Entwicklungsgrade herabgesunken, den ihre Vorfahren einstens erreicht haben. Wie mit der organischen, so verhält es sich mit der überorganischen Entwicklung. Ein socialer Organismus entwickelt sich so lange, bis er mit den Bedingungen seiner Umgebung ins Gleichgewicht kommt, von diesem Punkte an kommen wenig Veränderungen der socialen Struktur vor, und diejenigen, welche vorkommen, sind nicht notwendig mit Fortschritt verbunden. Wird aber durch besonders günstige Kombination ein höherer socialer Typus ins Leben gerufen, durch kosmische und terrestrische Veränderungen, Kämpfe etc., so erfolgt ein Verdrängen der tieferstehenden in ungünstige Wohngebiete — was wieder mit einem Verfall der Struktur verbunden ist. Auch bei überorganischen, wie bei organischen Aggregaten, verursacht Fortschritt der einen, Rückschritt der andern Aggregate. Eine andere Schwierigkeit ist

für uns die Unfähigkeit, sich in die Ideen eines unentwickelten Geistes hineinzudenken und die Eigentümlichkeiten dieses Geistes zu begreifen, als da sind: Die Gewohnheit des Zusammenordnens nach oberflächlichen Merkmalen, komplizierte Dinge und Relationen in der gleichen Weise zu betrachten, wie einfache Verstösse gegen die Logik, sie erzeugen bei ihnen ein wahres Chaos von Anschauungen und führen zu Annahmen, die uns ungeheuerlich erscheinen. Aus dem Mangel an organisiertem Wissen entsteht die Vorstellung von einem sichtbaren und unsichtbaren Zustand der Dinge und in weiterer Folge von Dualität, dann der Glaube, dass Dinge einer Substanzform in die andere sich verwandeln können — daher ist ein unbeschränkter Glaube an Metamorphosen für den Wilden etwas Unvermeidliches. Beginnt nun der primitive Mensch die ersten Schritte in der Erklärung der umgebenden Welt zu versuchen, so enthüllt sich ihm eine ganze Gruppe von Thatsachen, welche jene primitivsten Auffassungen zu bestätigen scheinen. Im Himmel und auf Erden, auf der Oberfläche und tief in den Boden eingebettet, finden sich Dinge, an denen er scheinbar willkürliche Veränderungen beobachtet, lebende Körper illustrieren die Metamorphose. Erscheinungen, wie Schatten, Spiegelbilder und Echo bestätigen noch diesen proteusartigen Charakter der Dinge. In ihren Auffassungen werden die primitiven Menschen noch verstärkt durch die Erfahrung von den Träumen. Da der primitive Mensch noch keine Vorstellung von Geist hat, so betrachtet er einen Traum als eine Kette von wirklichen Vorstellungen. Durch die Traumtheorie wird immer bestimmter die Vorstellung von einem wandernden Doppelwesen, vom anderen *Ich* gebildet. Diese Vorstellung scheint dann noch in den gelegentlich beobachteten Fällen von Nachtwandlern Bestätigung zu finden. Noch bestimmter erscheint sie durch gewisse andere abnorme Zustände, wie Ohnmacht, Katalepsie, Apoplexie unterstützt zu werden. Die normale Bewusstlosigkeit des Schlafes, aus welcher das andere Ich sich mit Leichtigkeit zurückrufen lässt, wird mit der Dauer der Bewusstlosigkeit des Todes in Verbindung gebracht. Die Analogie führt den Wilden zu dem Schlusse, dass das andere Ich auch hier noch zurückkommen würde. Das einem jeden Menschen zugeschriebene zweite *Ich* unterscheidet sich anfänglich in Nichts von seinem Original. Allmählich aber differenzieren sich die beiden doch etwas, das fortschreitende Denken schreibt dem Geiste eine immer weniger grob materielle

Beschaffenheit zu. Das Doppelwesen des gestorbenen Menschen treibt nach seinem Weggang im Tode anfangs — dem Glauben gemäss — auch gleiche Beschäftigungen. Aus diesem Glauben an ein anderes Leben, welches dem ersten auch hinsichtlich der Regierungsform und der ganzen socialen Einrichtung gleich ist, erwachsen dann die Gebräuche, bei dem Leichnam Speise, Trank, Kleider und Waffen zurückzulassen und an seinem Grabe Haustiere, Weiber und Sklaven hinzuopfern. Der Ort, an dem man sich dieses Leben nach dem Tode denkt, ist je nach der vorhergegangenen Geschichte der Rassen verschieden. Oft herrscht der Glaube, als mischten sich die Geister unter ihre Nachkommen oder sie hausen in benachbarten Wäldern, in anderen Fällen findet sich die Vorstellung, dass sie nach der Gegend zurückgekehrt seien, aus welcher die Rasse herkam. Diese andere Welt wird erreicht vermittelst einer Reise über Land oder einen Fluss, oder das Meer. Wo die Sitte des Begräbnisses auf Berghöhen den Glauben nach sich gezogen hat, dass diese der Wohnsitz von voreltherlichen Geistern seien, da bildet sich die Anschauung aus, dass das Himmelsgewölbe die andere Welt sei. Wird dem Doppelwesen der toten Menschen in der Folge ein dauerndes Leben zugeschrieben, so sammeln sie sich notwendigerweise zu grossen Schwärmen an, die überall sich vorfinden, so dass sie dann für die Verursacher aller der Dinge gelten, die sonderbar, unerwartet, unerklärlich erscheinen. In weiterer Folge werden sie auch für die Urheber ungewöhnlicher Thätigkeiten bei lebenden Personen gehalten. Da sie in den Körper eines während einer Bewusstlosigkeit von einem anderen Ich verlassenen Menschen eindringen, so werden ihnen Epilepsie, Krämpfe, Delirium und Wahnsinn zugeschrieben und es entwickelt sich daraus die Theorie der Besessenheit, woraus dann schliesslich als Gegenmittel die Künste des Zauberers hervorwachsen. Aus dem Streben, die bösen Geister zu versöhnen, entsteht eine ganze Reihe von Versöhnungsgebräuchen und in diesen steckt der Keim zu allen Formen der religiösen Verehrung. Die Scheu vor dem Geiste macht die Stätte seines Grabes zum heiligen Orte und dieser entwickelt sich zum Tempel, während das Grab selbst zum Altar wird. Aus den, für den Toten hingestellten Vorräten entspringen religiöse Spenden. Hinrichtungen und Verstümmelungen am Grabe und vor dem Altar seiner Gottheit, Enthaltsamkeit von Speisen zu Gunsten eines Geistes, entwickele sich zum Fasten, Reisen nach dem Grabe zu Pilgerfahrten.

Lobpreisungen der Toten und Bitten, zu Lobgesängen und Gebeten. Die Vorstellung daher von einem Geiste ist die früheste und allen Rassen gemeinsame Vorstellung von einem übernatürlichen Wesen, alle anderen Formen vom übernatürlichen Wesen haben sich aus Typus des Geistes entwickelt. Von der Geisterverehrung nahm die Verehrung entfernter vorelterlicher Geister ihren Ausgang, welche dann als Schöpfer oder Gottheiten angesehen wurden. Die auf solche Weise entwickelte Verehrung von Gottheiten ist die charakteristische Religionsform bei alten Gesellschaften auf beiden Hemisphären, stets aber kam sie bei diesen zugleich mit ausgedehnter Verehrung der kürzlich Verstorbenen vor. So ist aus der Verehrung der Toten die Vorfahrenverehrung und aus dieser die Gottheiten-Verehrung entstanden. Aus der Leichnamverehrung entwickelt sich dann in weiterer Folge: 1. *Die Bilderverehrung,* indem nach und nach einbalsamierte Körper, Figuren, die aus dem Ueberresten des Toten hergestellt, Figuren von künstlichem Ursprung und endlich Abbilder des Todten verehrt und versöhnt werden. 2. *Der Fetischismus,* indem angenommen wird, dass diesen Abbildern und dann noch vielen anderen Gegenständen, die nur noch in rohester Weise einem menschlichen Wesen gleichen, Geister innewohnen, die man verehren und versöhnen muss. Fetischismus ist daher erst eine Folge der Geisterverehrung, was dadurch bestätigt wird, dass er überall fehlt, wo die Geistertheorie noch nicht ausgebildet ist. — Es giebt noch folgende abgeleitete Formen der Ahnenverehrungen: Die *Tierverehrung.* — Der Gedanke an eine Verwandlung von Menschen in Tiere und Tiere in Menschen ist allen Rassen vertraut: daher der Glaube, Tiere seien Seelen von Menschen. Die weitverbreitete Sitte, Menschen nach Tieren zu benennen, führt vermöge des unvermeidlichen Missverstehens von Ueberlieferungen zn dem Glauben an eine Abstammung von Tieren. Auf diese Weise erlangt das heilige Tier seinen göttlichen Charakter, durch Identifizierung mit einem näheren oder entfernteren Vorfahren. Dass zahllose irrtümliche Meinungen durch einfache Missverständnisse verursacht worden sind, erklärt sich aus der grossen Gleichförmigkeit der ursprünglichen Sprache, die auf dem Nichtvorhandensein von Hülfszeitwörtern, von modifizierenden Endungen der Wörter, und von allgemeinen und abstrakten Begriffen beruht. Ein weiterer Beweis dafür sind die Bastard-Gottheiten, Zusammensetzungen von Mensch und Tier, welche infolge missverständlicher Auffassung von verschiedenen bildlichen Namen,

wie sie ein und dieselbe Person trug, entstanden sind und besonders bei den Aegyptern in sehr hohem Grade verbreitet sind. Durch die Annahme eines solchen Ursprungs wird auch die Lehre von der Metempsychose verständlich und ihre weiteren Auswüchse erscheinen nicht mehr so grotesk. Wo die Sage von einem Menschen spricht, welcher verschiedene Tiernamen besass, da konnte auch leicht die Idee entstehen, dass er bald das eine, bald das andere gewesen sei. Ein Gleiches gilt auch von der *Pflanzenverehrung:* diese ist wieder nur die Verehrung eines ursprünglich menschlichen Geistes, von dem man glaubt, er stecke in der Pflanze. Auch die Verehrung der grösseren Objekte und Kräfte in der Natur, die *Naturverehrung,* führt auf dieselbe Wurzel zurück. Die Personifizierung von Gestirnen und Sternbildern finden wir bei niedrigen Rassen mit dem Glauben verknüpft, dass sie Menschen und Tiere seien, die einst auf der Erde gelebt hätten. Die Verehrung der Sonne leitet sich auf zweierlei Weise von der Vorfahrenverehrung ab. Eroberer, die aus der Gegend des Sonnenaufganges kommen, werden Kinder der Sonne genannt; anderswo ist die Sonne ein bildlicher Name, welcher irgend einem Individuum beigelegt worden ist, woraus dann die Identifizierung mit der Sonne in der Ueberlieferung und endlich *Sonnenverehrung* entspringt. Neben diesen abweichenden Ausbildungen der Ahnenverehrung, welche von der Identifizierung mit Tieren, Pflanzen und Naturkräften ihren Ausgang nehmen, finden sich auch direkte Ausbildungsformen derselben. Aus der grossen Menge der Geister entwickeln sich einzelne zu *Gottheiten,* die nun ihre anthropomorphischen Eigentümlichkeiten beibehalten. Der Häuptling, der Zauberer, oder auf andere Weise ausgezeichnete Mann, der neue Künste einführende Fremdling, so wie der aus höherer Rasse abstammende Eroberer, werden in noch höherem Masse gefürchtet, wenn sie nach ihrem Tode die fernere Macht erlangen, die allen Geistern zukommt. Nach und nach erfolgt jedoch eine Integrierung und Differenzierung des Aggregats der primitiven Ideen. Die wirre ungeordnete Masse der mannigfaltigen unbestimmten Begriffe sondert sich allmählich, bis sie einen zusammengesetzten Mechanismus der Verursachung darstellt. Schliesslich bildet sich eine ganze Hierarchie von vergötterten Vorfahren, Halbgöttern, grossen Göttern, und unter diesen endlich einer, welcher zum obersten Gott wird, während gleichzeitig eine entsprechende Hirarchie von teuflischen Mächten aufkommt. Die Theorie vom Kosmos, welche mit regelloser

Geistesthätigkeit beginnt und mit dem gesetzmässigen Wirken einer universalen unbekannten Macht endigt, liefert uns abermals ein Beispiel für das Gesetz, welchem alle aufkommenden Wandlungen gehorchen. Statt der verbreiteten Ansicht, diejenigen Gottesideen, wie sie hochkultivierte Völker festhalten, seien angeboren, ist die Wahrheit im Gegenteil die, dass sie erst auf einer verhältnismässig hohen Stufe entstehen, und zwar als Ergebnisse angehäufter Kenntnisse und umfassenderen geistigen Blickes und verfeinerter Gefühle.

Der erste Teil des *zweiten Bandes* der Sociologie ist eine wissenschaftliche Demonstration der Analogie zwischen dem individuellen und dem socialen Organismus. Die ersten schwachen Spuren der organischen Methode lassen sich bis ins ferne Altertum verfolgen. *Plato* spricht in seiner „Republik“ die Ansicht aus: „Die Staaten sind wie die Menschen, sie wachsen aus den menschlichen Eigenschaften hervor.“ Es finden sich auch schon bei Plato manche spezielle Analogien, so z. B. wird Vernunft, Leidenschaft oder Geist und Begehrung bei dem Einzelnen mit Ratgebern, Hülfsvölkern und Handelsleuten verglichen. Spencer bemerkt jedoch, dass bei Plato im Allgemeinen die Vorstellung vorherrsche, dass die Gesellschaft sich künstlich ordnen liesse. Auch sind die Analogien falsch, da hier die Organe des einen mit den Funktionen des andern Organismus verglichen werden. Auch Hobbes betrachtet die sociale Organisation als etwas künstliches. Er sagt im Leviathan: Der Staat ist nur ein künstlicher Mensch, die höchste Gewalt stellt eine künstliche Seele dar, die Behörden und Beamten sind künstliche Gelenke, Belohnung und Strafe sind die Nerven. Versuche organischer Analogien finden sich auch bei *Vico*. Wo er das Entstehen der Staaten behandelt, spricht er von vorbereitenden Stoffen, welche schon vorhanden sein müssen und versteht unter „Stoffen“: Religionen, Sprachen, Namen, Obrigkeiten, Gesetze und andere sociale Erscheinungen. Den Stand der Weisen nennt er Seele des Staates, die Handwerke und Künste sind der Körper. Bei *Comte* tritt diese vergleichende organische Methode schon in viel deutlicheren Umrissen auf. Er stellt fest, dass die Grundzüge der Organisation bei Tieren wie bei Gesellschaften dieselben seien. Auch kommen schon in der „Positiven Politik“ ganz spezielle organische Vergleiche vor. So z. B. entsprechen die Patrizier den Ernährungsorganen des Organismus, die Philosophen den Organen der Vernunft, die Frauen den Organen des innigen Gefühls, die Proletarier den Organen der Energie. Wissenschaftlich systematisiert und in allen Einzelheiten

durchgeführt, erscheint aber die organische Methode zum erstenmale erst bei Spencer. Er beginnt seine Ausführungen mit der Definition der Gesellschaft. Was die Individualität eines Ganzen im Unterschied von den Individualitäten seiner Teile ausmacht, das ist die Dauer der Beziehungen zwischen den einzelnen Bestandteilen. Die Gesellschaft kann daher als ein eigenes Wesen betrachtet werden, da ihr Aggregat durch Fortdauer der Lagebeziehungen zwischen ihren Einheiten eine gewisse Konkretheit besitzt. Die Gesellschaft ist ein Aggregat, das nach demselben allgemeinen Grundsatz aufgebaut ist, wie ein einzelner Organismus. Umgekehrt ist auch jeder Organismus von wahrnehmbarer Grösse eine Gesellschaft. Die einzelnen Teile eines Organs, z. B. des Herzens, setzen ihre gemeinsame Thätigkeit noch viele Stunden nach seiner Auslösung aus dem Körper fort. Aehnlich kann ein Stillstand des Gesamtlebens einer Nation etwa durch den Einfall von barbarischen Völkern herbeigeführt werden, ohne dass deshalb auch die Thätigkeit aller ihrer Einheiten aufzuhören brauche. Während der ganzen Dauer des einzelnen Organismus wird jedes Stückchen desselben mindestens einigemal neu erzeugt und wieder zerstört, ebenso behauptet sich die Intregität der ganzen Gesellschaft weiter, ungeachtet des Absterbens einer Anzahl der ihnen angehörigen Bürger. Aber auch eine Grundverschiedenheit der beiden Arten von Organismen liegt darin, dass bei der einen das Bewusstsein nur in einen kleinen Teil des Aggregats konzentriert ist, bei der anderen durch das Gesamt-Aggregat verbreitet ist. Da es nun kein sociales Sensorium giebt, so ist auch die Wohlfahrt des Aggregats für sich, und gesondert von derjenigen der Einheiten betrachtet, nicht ein Ziel, das erstrebt werden könnte. Die Gesellschaft existiert zum Nutzen ihrer Glieder, und nicht ihre Glieder zum Nutzen der Gesellschaft. Bei dem organischen, wie bei dem überorganischen Wachstum sehen wir einen Prozess der Zusammensetzung und Wiederzusammensetzung; in beiden Fällen gestalten sich auf diese Weise aus den sekundären Aggregaten tertiäre Gebilde. Nur jene Art socialen Wachstums, die durch Uebersiedeln Einzelner von einer Gesellschaft zur andern entsteht, hat im organischen Wachstum keine Paralelle. Neben dem ursprünglichsten Charakterzug der Entwicklung der Integration, zeigen beide Gesellschaften auch den sekundären Zug — Die Differenzierung. In beiden Klassen von Aggregaten wird die Massenzunahme stets auch von einer Komplikation des innern Baues begleitet.

Die Differenzierungen schreiten vom Allgemeineren zum Spezielleren fort. Die Organe eines lebenden Körpers besitzen ein System von Nerven und von Lymphgefässen, verzweigte Kanäle, durch welche ihre Ausscheidungen ablaufen, und Nerven, um ihre Thätigkeit anzuregen oder zu hemmen. Dasselbe findet sich in einer Gesellschaft. Einem Organ entspricht eine Gruppe von Bürgern, welche ein bestimmtes Lebensbedürfnis für den Gebrauch des ganzen Volkes hervorbringt. Jeder Distrikt hat grössere und kleinere Kanäle, durch welche die Lebensmittel aus den allgemeinen Vorräten zugeleitet und ausgeteilt werden. Durch postalische und andere Einrichtungen wird die Industrie einer Oertlichkeit angeregt oder zurückgehalten. Die Zellen eines Organismus gehen aus dem ursprünglichen Zustande einer Gruppe in den eines kompakten Haufens über und auf einer höheren Stufe erfolgt eine Aenderung des inneren Baues eines Organs, welche durch die Grössenzunahme notwendig gemacht wird; so entwickeln sich schliesslich die Eingeweide, z. B. die Leber. Ganz ebenso gelangt die Form eines industriellen Organs durch entsprechende Stufen zu einer höheren Form, so z. B. vom Typus der häuslichen zu dem der Fabrikarbeit. Als analoge Veränderung der natürlichen Reihenfolge in der socialen Entwicklung können wir jene Fälle betrachten, wo neu entstehende Gesellschaften die fest ausgeprägten Sitten und Gewohnheiten älterer übernehmen. Z. B. Australien, wo wenige Jahre, nachdem die Hütten der Goldsucher sich um neue Minen herum zu sammeln begonnen haben, schon eine Druckerei und eine Tageszeitung auf dem Platze sind.

Die wichtigsten funktionellen Aehnlichkeiten zwischen dem Einzelorganismus und dem socialen Organismus sind, dass bei niederen Typen der einen, wie der andern Art, die Teile beliebige Funktionen übernehmen können, nicht aber bei höheren Typen.

Ein einfaches Cölenterat ist dergestalt angeordnet, dass eine äussere Schicht derselben den Einwirkungen des umgebenden Mediums und dessen lebenden Bewohnern ausgesetzt ist, während eine innere, den verdauenden Hohlraum auskleidenden Schicht nur zu der Nahrung in unmittelbare Beziehung tritt. So finden wir auch in den niedrigsten Stämmen die Klassen der Herren und der Sklaven vor. Herren, die als Krieger die Angriffe und Abwehrsthätigkeit ausführen und so mit den Einwirkungen der Umgebung in Beziehung treten, und Sklaven, welche die inneren Thätigkeiten ausführen, zum Zwecke des allgemeinen Unterhalts. Bei individuellen, wie bei socialen

Organismen beginnt, nachdem sich das äussere und das innere System von einander geschieden haben, ein drittes System sich auszubilden, das zwischen den beiden liegt und ihr Zusammenwirken erleichtert. Die drei grossen Systeme bei beiderlei Organismenformen sind: Das Ernährungs-System, das Verteilungs-System und das Regulierungs-System.

Das Ernährungs-System: Die organischen wie die socialen Aggregate bestehen anfänglich aus ähnlichen Segmenten, die später mit einander verschmelzen. So breitet sich auch das Ernährungs-System einer durch Vereinigung kleinerer Gesellschaften gebildeten grossen Gesellschaft aus, ohne Rücksicht auf weitere oder engere politische oder nationale Grenzen.

Das Verteilungs-System: Die Analogie zwischen beiden Arten von Aggregaten im Bezug auf das Verteilungssystem beginnt mit den Kanälen, die in einem Falle Blutkörperchen und Blutflüssigkeit, im andern Falle Menschen und Waren aufnehmen. Der organische wie der sociale Kreislauf schreitet fort, von schwachen, langsamen und unregelmässigen Bewegungen zu einem raschen, regelmässigen und mächtigen Pulsschlage. Obgleich man den Wettbewerb gewöhnlich für eine ausschliesslich sociale Erscheinung hält, existiert er doch auch im lebenden Körper. Alle Organe treten gemeinsam und jeder für sich in Wettbewerb um das Blut jedes einzelnen Organs. So kommt es, dass übermässige Gehirnthätigkeit das Blut so stark an sich ziehen kann, dass die Verdauung stille steht. Aus dem Gegensatze zwischen der Konkretheit eines Einzelorganismus und der Diskretheit eines socialen Organismus, ergeben sich verschiedene Unterschiede. Da der Staatskörper des physischen Zusammenhanges entbehrt und seine Angehörigen beweglich sind, so muss der Unterschied des Verteilungsprozesses zum Teil durch ihre eigene Thätigkeit, durch Kräfte, die in den Strömen selbst liegen, sich vollziehen. Im allgemeinen ist das Verteilungs-System im socialen wie im Einzelorganismus hinsichtlich der Höhe seiner Ausbildung bestimmt durch die vorwaltenden Bedürfnisse des Austausches zwischen den wechselseitig von einander abhängigen Teilen. Das erste *regulierende Centrum* wird stets als Hülfsmittel, um mit dem Feinde oder mit der Beute in der Aussenwelt fertig zu werden, ins Leben gerufen; wenn durch Integration doppelt und dreifach zusammengesetzte Aggregate entstehen, die Komplikation und Unterordnung aufweisen, so zeigen sie uns auch besser dem Wechselverkehr dienende Einrichtungen. Vorübergehende Häuptlingswürde

verwandelt sich in dauernde Häuptlingswürde und allmählich entsteht aus der kriegerischen Kontrolle die bürgerliche. Unterordnung wird zur Notwendigkeit, die durch den Krieg zu Tage geförderten und in Friedenszeiten fortlebenden Gewohnheiten führen zu dauernder Unterwürfigkeit unter eine oberste Regierung. In Gesellschaften, die vorherrschend industriell geworden, tritt dazu ein decentralisiertes Regulierungssystem für die industriellen Einrichtungen, und dieses letztere, nachdem es anfänglich in jeder Hinsicht dem erstentsandenen System untergeordnet gewesen, erlangt schliesslich eine weitgehende Unabhängigkeit.

An diese Darstellung der drei grossen Organsysteme schliesst sich die Charakterisierung der verschiedenen Typen der Gesellschaft an. Die Gesellschaften sind nach der Stufe ihrer Integration einzuteilen in einfache, zusammengesetzte, doppelt und dreifach zusammengesetzte. Hinsichtlich der Art der vorwiegenden socialen Thätigkeit und der grösseren Entwicklung, sei es des regulierenden, oder des Ernährungssystems, lassen sich zwei Gesellschaftssysteme in grossen Zügen einander gegenüberstellen: der *kriegerische* und *industrielle Typus*. Der *kriegerische Typus* kennzeichnet sich dadurch, dass das Heer nichts anderes ist, als das mobilisierte Volk, und das Volk eine auf dem Friedensfuss befindliche Armee. Der kriegerische Typus bildet überall ebenso scharf begrenzte gesellschaftliche Abstufungen aus, wie er eine scharf begrenzte militärische Rangordnung erzeugt. Auch die Religion hat einen kriegerischen Charakter. Sie ist eine Religion des Hasses, der Blutrache. Der kriegerische Typus der theologischen Regierung zeigt sich noch heutigen Tags, da absolute Unterordnung ähnlich derjenigen der Soldaten unter seinen Befehlshaber, die höchste Tugend, und Ungehorsam dasjenige Verbrechen ist, das mit ewigen Qualen bedroht wird. Die ganze Einrichtung, welche eine Gesellschaft zur gemeinsamen Thätigkeit gegen andere Thätigkeiten geeignet macht, erscheint mit dem Glauben verknüpft, dass ihre Angehörigen zum Nutzen des Ganzen da seien und nicht etwa das Ganze zum Nutzen seiner Angehörigen. Das Zusammenwirken, durch welches das Leben der kriegerischen Gesellschaft erhalten wird, ist stets ein zwangweises Zusammenwirken.

Mit einer vorherrschend *industriellen* gesellschaftlichen Verfassung verbindet sich stets eine weniger zwangsweise Form der Herrschaft. Die Gegenden, aus denen die Anstösse zur Erringung grösserer politischer Freiheit hervorgegangen sind, sind stets die

wichtigsten industriellen Gebiete. Auch in den Formen der kirchlichen Regierung sehen wir entsprechende Veränderungen sich vollziehen. Das Recht des freien Urteils in religiösen Dingen kommt allmählich zugleich mit der Erwerbung politischer Rechte immer mehr zur Geltung. Die zwangsweise Erhaltung militärischer Gleichförmigkeit macht einer abwechslungsreichen Ungleichförmigkeit Platz, welche durch freiwillige Vereinigung aufrecht erhalten wird. Die verschiedenartigsten Zwecke werden durch von selbst sich entwickelnde Verbindungen der Bürger erreicht, welche nach repräsentativem System verwaltet worden. Das Verhältnis zwischen dem Bürger und dem Staate verwandelt sich so, dass sich die Lehre geltend macht, dass der Wille der Bürger zu oberst stehe und die Regierungswerkzeuge nur dazu da sein. um ihren Willen auszuführen. Es erscheint als Pflicht, einem unverantwortlichen Regierungssystem Wiederstand zu leisten. In den Minoritäten erhebt sich die Neigung selbst der von der Majorität beschlossenen Gesetzgebung den Gehorsam zu verweigern, wenn sie ihre Wohlfahrt beeinträchtigt. Mit derartigen Veränderungen in der Staatstheorie verbindet sich der Glaube, dass der Endzweck der kombinierten Thätigkeiten des socialen Aggregates sei jedem Einzelnen ein Leben in befriedigender Weise zu bieten, nicht aber, dass es Zweck des Lebens des Einzelnen sei. die kombinierten Thätigkeiten dieses Aggregates aufrecht zu erhalten. Das Zusammenwirken, vermöge dessen die mannigfaltigen Thätigkeiten der Gesellschaft durchgeführt werden, wird nun zu einem freiwilligen Zusammenwirken. Im kriegerischen Typus herrscht das Regime des Status, in industriellen dasjenige des Vertrages. Mit der Einsetzung des Vertrages als des universellen Verhältnisses, unter dessen Einfluss die Leistungen der Einzelnen zum gegenseitigen Vorteil sich zusammenthun, verliert auch die sociale Organisation ihr starres Gefüge, sie passt sich mit Leichtigkeit neuen Erfordernissen an. Die Ursachen, welche die Entwicklung des einen oder des anderen Typus begünstigen, sind: Der im Wesen einer besonderen Rasse begründete Charakter, die Wirkung der in dem unmittelbar vorhergehenden Stadium herrschenden Lebensweise und des entsprechenden socialen Typus. Die Eigentümlichkeiten des Wohngebietes in Rücbsicht auf Landesgrenzen, Boden, Klima, Flora und Fauna, Komplikationen, welche aus der besonderen Verfassung und den Gewohnheiten der umgebenden Gesellschaften entspringen, endlich die Vermischung der Rassen, welche durch Eroberung

oder andere Vorgänge bewirkt wird. Es gilt als Gesetz für jede Organisation, dass sie, indem sie sich ausbildet, auch immer starrer wird. Das alte Peru und die heutige Türkei sind Beispiele dafür, dass, wo zwei Rassen von sehr verschiedener Abstammung sich nicht vermischen, ein zwangsweises Regierungssystem Voraussetzung ist: Das heutige Mexiko dagegen ist ein Beispiel, dass die Mischlingsrasse, deren Natur nicht durch einen bestimmten socialen Typus ausgeprägt ist, auch keinen bestimmten socialen Typus zu verkörpern vermag. Kleine Unterschiede dagegen scheinen vorteilhaft zu sein, denn hier gestattet eine mässige Biegsamkeit solche Veränderungen des inneren Aufbaues, welche einen Fortschritt in der Ungleichartigkeit bedingen. Ein Beispiel dafür sind die Hebräer, welche ungeachtet der vielgerühmten Reinheit ihres Blutes, aus der Vermischung semitischer Varietäten hervorgegangen sind, und auch die Athener, deren grosse Fortschritte vorbereitet wurden durch die Vermischung zahlreicher Einwanderer aus anderen griechischer Staaten mit den Eingeborenen des Ortes. So sind also Bastard-Gesellschaften nur unvollkommen organisierbar, während Gesellschaften, die sich aus der Vermischung nahe verwandter Menschenvarietäten entwickelten, einen stabilen inneren Bau erlangen können, und zugleich eine vorteilhafte Veränderlichkeit besitzen.

Ein möglicher socialer *Typus der Zukunft* wäre derjenige, der die Erzeugnisse seiner Thätigkeit weder zur Aufrechterhaltung einer kriegerischen Organisation, noch ausschliesslich zur materiellen Vergrösserung verwenden, sondern dieselben benutzen würde, um höhere Thätigkeiten ins Leben zu rufen. Hand in Hand damit ginge eine Umwandlung — des Glaubens, dass das Leben zur Arbeit bestimmt sei, in den Glauben, dass die Arbeit dem Leben zu dienen habe, und eine Vervielfältigung von Einrichtungen und Vorkehrungen für die geistige und ästhetische Bildung und für verwandte Bestrebungen, die nicht unmittelbar dem Unterhalte des Lebens dienen, sondern Befriedigung im allgemeinen zum Zweck haben. Infolge von Veränderungen der socialen Thätigkeiten treten auch Veränderungen des socialen Aufbaues ein, indem die beiden grossen Organsysteme jeweils verkümmern, oder sich weiter ausbilden, je nachdem die Thätigkeiten der Gesellschaft vorwiegend kriegerische oder industrielle sind. Wo Gesellschaften, die in geschlossener Reihe voneinander abstammen, auch ähnliche Lebensweisen beibehielten, geht ein Typus hervor, der einer Metamorphose widersteht. Sie sterben eher aus, wie es bei uncivilisierten

Gesellschaften geschieht, als dass sie sich den veränderten Verhältnissen anpassen. Es kann auch rückschreitende Metamorphosen geben; so geschieht es, dass, wenn in einer industriellen Gesellschaft die kriegerischen Gewohnheiten wieder erwachen, auch der kriegerische Typus des inneren Aufbaues wieder zurückkehrt. In England, wo der industrielle Typus sich bereits früher entwickelt hatte, als auf dem Kontinente, hat später durch eine Reihe von Kriegen, wie den Krimmkrieg, den indischen Aufstand, den chinesischen Krieg etc., eine Wiederbelebung der kriegerischen Organisation und der kriegerischen Gefühle stattgefunden. Mit rückhaltloser Offenheit bezeichnet Spencer die Gelüste zur Erweiterung des Reiches als Wiederaufleben der räuberischen Thätigkeit. Der räuberische Geist spricht sich aus sowohl im Unterhaus, wie in der Presse, in den Centralisationsbestrebungen, in der Verwaltung, sowie in vielen zwangsweisen Verfügungen. Bei socialen, ebenso wie bei Einzelorganismen wird, sobald die für den Typus eigentümlichen Gebilde vollkommen entwickelt sind, ihre Aenderungsfähigkeit geringer, das Wachstum hört auf und ein langsamer Verfall beginnt. So bildet die sociale Entwicklung einen Teil der allgemeinen. Auch Gesellschaften, wie Einzelorganismen zeigen die Erscheinung der Integration und fortschreitenden Ungleichartigkeit und des wachsenden Zusammenhanges. Von dem einfachen Stamme angefangen, der in allen seinen Teilen gleichförmig ist, sehen wir die wandernde Gruppe, den Stamm mit verschiedenen Unterabteilungen und Unterordnung unter einen, die Vorherrschaft besitzenden Mann. Die Gruppe von Stämmen, d. h. schon ein verwickeltes staatliches Gebilde mit Häuptling und Unterhäuptlingen, bis hinauf zur zivilisierten Nation voller Ungleichheiten der Organe und Funktionen. Es erfolgt auch ein Fortschritt an Bestimmtheit. Die Sitten und Gebräuche gehen in Gesetze über, alle Einrichtungen, anfänglich verworren durcheinandergemischt, sondern sich immer deutlicher.

Die Synthese der socialen Erscheinungen beginnt Spencer mit den häuslichen Einrichtungen als den einfachsten in der ganzen Reihe. Hier kommen insbesondere in Betracht,

a) Entwicklung der Ehe,

β) Entwicklung der Familie,

γ) Entwicklung der socialen Stellung der Frau und der Kinder.

Entwicklung der Ehe.

Für das Leben der Menschheit, wie für jede andere Art, ist das Massverhältnis zwischen Vermehrung und Sterblichkeit eine unumgängliche Bedingung. Die Fortdauer des Lebens der Art ist das Hauptziel, welchem gegenüber alle anderen Ziele als nebensächlich erscheinen, denn wenn die Art verschwindet, hören damit alle anderen Zwecke auf: Diese Art-Erhaltung lässt sich auf verschiedene Weise erfüllen. Niedrig stehende Geschöpfe, welche weniger in der Lage sind, ihre Nachkommenschaft zu beschützen, können ihre Art nur erhalten, wenn das reife Individuum die Keime neuer Individuen in ausserordentlicher Anzahl erzeugt, wobei das Individuum sich selber fasst vollständig opfert und auch von den Keimen die meisten zu Grunde gehen. In diesem Falle bestreitet also die Art ihre Erhaltung mit ungeheuren Kosten, sowohl für die Eltern, als für die Jungen. Opfert das fertige Tier nur einen mässigen Teil seiner Substanz für Erzeugung der Keime, so vollzieht sich die Erhaltung der Art auf Kosten einer grossen Sterblichkeit der Jungen; ist dagegen die Zahl der Keime geringer, aber reichlicher mit Nahrung versorgt, so fallen die Kosten der Erhaltung der Art mehr dem elterlichen Tier zu. (Gemäss dem vorher erwähnten Princip der Biologie, §§. 319—351.) Massgebend für den Fortschritt ist die Tendenz einer Versöhnung der Interessen der Species, der Aeltern und der Jungen. Mit diesem Fortschritt, der sich in der Verminderung der physichen Kosten zur Erhaltung der Art geltend macht, verbindet sich auch eine Vermehrung der freudigen Affekte, da die Thätigkeiten der Eltern nach und nach zur Quelle von angenehmen Gemütsbewegung werden. Jene Form der ehelichen Beziehungen muss für die beste gehalten werden, die den Anforderungen der Arterhaltung genügt und zugleich das Leben der ausgewachsenen Männer und Frauen am meisten fördert und am wenigsten belastet. Der höchste Zustand der Familie ist erreicht, wenn Versöhnung zwischen den Bedürfnissen der Gesellschaft und denen ihrer älteren und jüngeren Angehörigen besteht. Dieses Ideal kann erreicht werden durch Verlängerung jener Zeit, welche der Fortpflanzung vorangeht.

Die Beziehungen der Geschlechter waren ursprünglich noch gar nicht durch jene Einrichtungen und Ideen reguliert, die man zumeist für ganz natürliche hält. Es giebt keinen anderen Führer für das Verhalten, als die Leidenschaften des Augenblicks und des-

halb müssen die Beziehungen zwischen Mann und Weib höchst unsicher sein. Bewton, Livingston und Bailey berichten: Diejenigen, welche mit der Denkweise im Orient vertraut sind, kennen gut genug den Abscheu und Widerwillen, mit welchem das Volk im allgemeinen das Einfrauen-System betrachtet.

Socialer Fortschritt und Fortschritt zu einer höheren Form des Familienlebens sind nicht stets gleichmässig mit einander verbunden; wir stossen da auf mancherlei Regellosigkeiten. In ihrer Gesamtheit jedoch beweisen die Thatsachen, dass der Fortschritt zu einem höheren socialen Typus auch mit einem Fortschritt zu höheren Formen der häuslichen Einrichtungen verknüpft ist.

Früh schon haben die ersten Beziehungen der Stämme unter einander eine erste Differenzierung der Ehe in das *Endogamische* und *Exogamische* nach sich gezogen. Eine primitive Gruppe, welche der Regel nach in Frieden mit der benachbarten Gruppe lebt, wird endogamisch sein, denn Frauenraub ist eine Begleiterscheinung des siegreichen Krieges. Doch kennzeichnet Endogamie auch solche Stämme, welche im Kriege gewöhnlich unterliegen, denn da Raub der Frau die Rache des beraubten stärkeren Stammes heraufbeschwören würde, so wird schon das Bedürfnis der Selbsterhaltung den Stamm endogamisch werden lassen. Bei Stämmen, die ungefähr gleich stark sind, und zwischen denen Angriffe und Wiedervergeltungen fortwährend vorkommen, herrscht sowohl Endogamie, als Exogamie. Stämme dagegen, die durch häufige Erfolge in ihren Kämpfen die Oberhand über andere Stämme gewinnen, sind exogamisch. Die Exogamie in ihrer ursprünglichen Form ist eine Begleiterscheinung der niedrigsten Barbaren und nimmt im gleichen Masse ab, wie die Feindseligkeiten der Gesellschaften unter einander. Die exogamische Sitte bedingt einen ausserordentlich elenden Zustand der Weiber, eine rohe Behandlung derselben und einen vollständigen Mangel jener höheren Gefühle, welche geregeltere Beziehungen der Geschlechter zu einander begleiten. Die Endogamie, welche immer die Oberhand gewinnt, je weniger feindselig die Gesellschaften gegen einander werden, ist offenbar eine Begleiterscheinung der höheren Formen der Familie gewesen. Ein anderes Kennzeichen der niedrigsten Eheformen ist die *Weibergemeinschaft.* Sir John Lubbock glaubt, so lange der Begriff des Privatbesitzes an anderen Dingen noch nicht vorhanden war, gab es auch noch nicht einen Begriff eines Privatbesitzes an Weibern. Wo die Weibergemeinschaft vor-

waltet, da können die Verwandtschaftsverhältnisse nur spärlich und schwach ausgeprägt sein. Die Kinder einer Mutter haben keinen ihnen bekannten männlichen Erzeuger, und hängen auch untereinander wenig innig zusammen, sie sind fast durchaus auf mütterliche Fürsorge angewiesen, was sowohl für die Kinder, als auch für die Frauen einen grossen Nachteil bedeutet.

Die Regellosigkeit der Beziehungen zwischen den Geschlechtern, welche mit der Weibergemeinschaft sich verbindet, steht daher im Widerspruch mit der Wohlfahrt der Gesellschaft — und so musste sich denn die Tendenz herausbilden, dass die Gesellschaften mit ausgeprägtester Weibergemeinschaft; allmählich vor dem weniger streng daran festhaltenden Gesellschaften dahin schwinden. Von dieser Urstufe findet die häusliche Entwicklung in einigen Richtungen statt. Verbindungen von mehr oder weniger dauernder Art treten zwischen einem Weibe und mehreren Männern auf *(Polyandrie)*, oder zwischen einem Manne und mehreren Weibern *(Polygynie)*, und neben ihnen treten auch gewöhnlich noch Beziehungen zwischen einzelnen Männern und einzelnen Weibern auf *(Monogamie)*.

Die Ansicht, dass Polyandrie aus Mädchenmord und infolge dessen eingetretenen Mangel an Weibern entsprungen sein soll, wird durch Thatsachen wenig unterstützt. Von der rohen Polyandrie, in welcher ein Weib mehreren mit einander nicht verwandten Männern angehört, bildet sich die etwas höhere Form heraus, wo die Männer unter einander verwandt sind, und endlich wo sie nur Brüder sind. Im Vergleich zu der Weibergemeinschaft, wo die mütterliche Blutsverwandtschaft allein konzentriert, die väterliche dagegen ganz aufgelöst ist, bildet die Polyandrie schon einen Fortschritt, da in dieser immerhin schon geschlossenen häuslichen Gruppe den väterlichen Gefühlen schon mehr Spielraum gegeben ist. Dies steigert sich noch bei brüderlicher Polyandrie. Es ist erwiesen, dass Polyandrie an gewissen Orten, wo physische Verhältnisse, wie ödes Land und wenig Nahrung nur die niederen Formen des häuslichen Lebens begünstigen, vorteilhaft für die sociale Selbsterhaltung ist, da durch sie die Zahl der Nachkommen beschränkt wird. Auf der anderen Seite haben Einflüsse darauf hingearbeitet, die Polyandrie überhaupt zu beseitigen. Polyandrische Gesellschaften, da sie weniger Mitglieder erzeugten, die beim Angriff und der Verteidigung thätig sein konnten, mussten solchen Gesellschaften gegenüber, wodie Volksvermehrung grösser war, den kürzeren ziehen. Die Einführung und Fortdauer

der Polygynie beruhte wesentlich auf der Ehre, die ihr ursprünglich als Merkmal der Kraft und Tapferkeit, später als Kennzeichen der höheren socialen Stellung zuerkannt wurde. Von Anfang an hat sich ferner mit den übrigen Antrieben auch ein ökonomischer Beweggrund verbunden, nämlich die Arbeit der Frauen zu verwerten und so den Wunsch nach dem Besitz von vielen Sklaven zu befriedigen. Da in jeder Gesellschaft das Verhalten der Mächtigen als Massstab für gut und böse gilt, so ist klar, dass die Vielweiberei in den Gegenden, wo sie vorherrscht, auch die ethische Billigung erhält. Da sie stets mit Vornehmheit verknüpft erscheint, so wird sie für etwas preiswürdiges gehalten, während die mit Armut verbundene Monogamie für gemein gilt. Die Polygynie war auch ein nicht unwesentliches Element der Regierungsgewalt bei uncivilisierten und halbcivilisierten Gesellschaften. Mit den Formen der ehelichen Verhältnisse verglichen, welche die Weibergemeinschaft und Polyandrie darstellen, zeigt die Polygynie einen gewissen Fortschritt. Unter ihrer Herrschaft können sich bestimmtere Verwandtschaftsbeziehungen ausbilden. Bei der Polygynie sind sowohl Vaterschaft als Mutterschaft offenkundig, der Zusammenhang zwischen Eltern und Kindern erfährt eine entsprechende Stärkung, Wo genügende Nahrung vorhanden ist, wird bei kämpfenden Völkern das monoganische vor dem polygynischen dahinschwinden, da dieses sich stärker vermehrt und mehr Kämpfer erzeugt. In manchen Fällen vermag die Polygynie direkt die Sterblichkeit der Kinder zu vermindern, wo z. B. der Mann verpflichtet ist, die Witwe des Bruders zu heiraten und für seine Kinder zu sorgen. Doch ist die Sitte der Polygynie einer Entwicklung zärtlicher Gemütsbewegungen in den Beziehungen der Geschlechter nicht günstig. So verbindet sich mit ihr Niedrigkeit des Lebens der Erwachsenen und auch eine Abkürzung jenes Lebens, welche nach Ablauf des fortpflanzungsfähigen Alters übrig bleibt — da der Hauptwert der Frauen in der Zeugung beruht — dann in vollkommene Missachtung und Elend geraten. Der Verfall der Polygynie wurde zum Teil veranlasst durch die Umgestaltung, welche bei fortgeschrittenen Gesellschaften, wo die Neigung zur Ungleichheit der Lage der vorhandenen Weiber je nach ihrer Abstammung, dem Alter u. s. w. sich entwickelte, mehr und mehr eine der Frauen erhob, sie schliesslich zur Königin erklärte, deren Kinder allein legitime Nachfolger sein konnten.

Die *Monogamie* reicht soweit zurück wie jedes andere eheliche Verhältnis, sie hat sich nicht erst aus den anderen herausentwickelt. Stets wird dem Zustande, dass einer zwei Frauen hat, als Vorläufer derjenige vorausgegangen sein, wo er nur eine hatte. Wichtig für die Ausbildung der Monogamie war die weiter entwickelte Vorstellung von Eigentum, mit den daraus entspringenden Sitten des Tauschhandels und des Kaufs. Wenn ein Weib gekauft oder durch lange Arbeit erworben worden ist, so bildet dies. eine wichtige Schranke gegen jedes Gelüste, die Ehe leichtsinnig wieder aufzulösen. Auch die Ausgleichung des Zahlenverhältnisses zwischen beiden Geschlechtern hat die Monogamie begünstigt. Der Fortschritt der Monogamie im Vergleich zu den vorherigen Formen ist, dass hier nicht bloss der mütterliche und der väterliche Zusammenhang ganz unzweifelhaft ist, sondern: alle Kinder sind nach beiden Seiten hin Blutsverwandte. Somit wird die Familiengruppe durch zahlreiche Bande zusammengehalten und diese innige Integration kennzeichnet auch die Familie. Sobald die monogamische Gesellschaft einen gewissen Punkt in der Abnahme der Männersterblichkeit überschritten hat, beginnt sie im Betreff der Fruchtbarkeit einer polygynischen gegenüber entschieden im Vorteil zu sein. Auch die staatliche Beständigkeit wird im höheren Grade durch sie gefördert, sowie die weitere Entwicklung der Vorfahrenverehrung. Vermindering der Kindersterblichkeit ist ein offenbares Ergebnis der Monogamie in allen Gesellschaften, welche über barbarische Zustände sich empor gearbeitet haben, weil die Kinder neben dem Vorteil einer fortgesetzten materiellen Fürsorge noch den Vorteil eines auf sie konzentrierten väterlichen Interesses erlangen. Noch grösser sind die günstigen Wirkungen auf das physische und moralische Leben der Erwachsenen. In dem Masse, wie das System des Kaufes sich abschwächt, und die Wahl und Neigung der Frauen zu einem bestimmenden Faktor wird, entwickeln sich die Gefühle, welche die Beziehungen der Geschlechter bei civilisierten Völkern kennzeichnen. Diese Gefühle tragen ihrerseits dazu bei, die Lebensstellung der Erwachsenen in materieller und geistiger Hinsicht zu heben. Sie schaffen auch eine reichliche und dauernde Quelle von Freuden. Da für Musik, Poesie, Erzählungen und Dramen, die Leidenschaft der Liebe den vorwaltenden Gegenstand bildet, verdanken wir der Monogamie, welche diese Leidenschaft entwickelt hat, einen grossen Teil unserer Freuden.

In Bezug auf die zukünftige Entwicklung des ehelichen Verhältnisses, betrachtet Spencer die Monogamie als dauernde Form auch für die Zukunft, da der Trieb zur Monogamie nach seiner Ansicht dem civilisierten Menschen schon seit längerer Zeit angeboren ist. Als Fortschritt nimmt er an: Ausrottung der Mischehe, der Bigamie und des Ehebruches, Verschwinden des käuflichen Elements in der Heirat, und vermehrte Leichtigkeit der Ehescheidungen.

B. Entwicklung der Familie.

Von dem primitivsten Zustande eines Aggregates männlicher und weiblicher Wesen ohne Zusammenhang und feststehende Ordnung vollzieht sich allmählich eine Entwicklung zu der patriarchalischen Gruppe, welche schon Feststellung der väterlichen Abkunft, Zunahme des Zusammenhanges, Unterordnung und Zusammenwirken für Erwerbs- und Verteidigungszwecke in sich schliesst. Dieser Fortschritt wurde hauptsächlich begünstigt durch das Hirtenleben, weil hier häusliche und sociale Herrschaft zusammenfielen (was mit § 163—168 der Grundlagen der Philosophie übereinstimmt, nach denen eine Integration in einer Gruppe sich vollzieht, wenn ihre Einheiten gleichzeitig bestimmten Kräften ausgesetzt sind).

Die patriarchalische Gruppe trennt sich dann in mancherlei Unterabteilungen, welche ihre Organisation aus dem Hirtenleben in den sesshaften Zustand hinüber nahmen. Die hierbei entwickelte Koordination begünstigte dann auch eine wirksame Koordination der durch Verschmelzung gebildeten grösseren Gesellschaften. So hat sich die patriarchalische Gruppe mit ihrem höheren Familientypus induktiv als diejenige erwiesen, aus welcher die grössten und vorgeschrittensten Gesellschaften hervorgegangen sind. Diese aus der Vervielfältigung der patriarchalischen Gruppe entstandenen Gemeinwesen kennzeichnen sich durch dieselben Eigentümlichkeiten, die der patriarchalischen Gruppe zukommen: Vorrang der ersten männlichen Nachkommen, System der Erbfolge, gemeinsame Verehrung der Stammesvorfahren, die Blutfehden, vollkommene Unterjochung der Frauen und Kinder. Jedoch durch die kombinierte Thätigkeit kommt es allmählich zur Verschmelzung, die Grenzlinien treten immer weniger hervor, die Familie beginnt sich zu desintegrieren und mit der Zeit kommt es dazu, dass nicht die Familie, sondern wieder nur das Individuum die Zusammensetzungseinheit darstellt. Diese Desintegration, die zunächst nur zusammengesetzte Familiengruppen

in einfachere auflöst, die Tribus und die Gens verwischt, ergreift schliesslich auch die einfachsten; selbst die Glieder der eigentlichen Familie erlangen mehr und mehr ihre Einzelrechte und ihre besondere Verantwortlichkeit. Der Staat hat bereits im beträchtlichen Umfange die elterlichen Funktionen in Betreff der Kinder an sich gerissen. So hat die Gesetzgebung die Erziehung unter elterlicher Anleitung durch eine Erziehung unter Fürsorge der Regierung ersetzt; auch wenn durch das Armengesetz Vorsorge für arme Kinder getroffen wird, so hat die Gesellschaft insofern die Funktionen der Familie übernommen. Die Anerkennung des Individuums als socialer Einheit des Staates, geht so weit, dass nach einer Notiz der Times vom 28. Februar 1871 die Behörden es für nötig fanden, durch Polizeiorgane die Kinder wegen Schulversäumnis zu züchtigen. In einigen socialistischen Körperschaften in Amerika, wo mit der Gemeinsamkeit des Eigentums und mit einem Verhältnisse, das einer Weibergemeinschaft ziemlich gleichkommt, auch die Gemeinsamkeit in der Fürsorge für die Nachkommen sich verbindet, ist die Familie vollständig desintegriert.

Hier wird nun von Spencer die Frage aufgeworfen, ob diese letzten Desintegrationen der Familie in den Verlauf eines normalen Fortschrittes gehören, und die allgemeine Desintegration der Familie nur eine Frage der Zeit ist? Darauf antwortet Spencer: Weit entfernt zu erwarten, dass die Desintegration der Familie noch weiter fortschreiten werde, glauben wir vielmehr allen Grund zu zu der Vermutung zu haben, dass sie bereits zu weit gegangen ist. Wahrscheinlich hat uns der Rhythmus der Veränderung entsprechend seinem allgemeinen Gesetze, von dem einen Extrem aus, bereits eine weite Strecke bis zum anderen Extrem hinübergeführt, und so dürfen wir einer rückläufigen Bewegung nach jenem Mittelzustande hin entgegen sehen, in welchem die zusammengesetzte Familiengruppe völlig und endgültig verschwunden sein wird, während eine Erneuerung der eigentlichen aus Eltern und Kindern sich zusammensetzenden Familiengruppe sich vollziehen wird.

Entwicklung der socialen Stellung der Frau und der Kinder.

In den niedrigsten Gesellschaften, welche eine ausgeprägt kriegerische Verfassung haben, ist auch die Stellung der Frau eine äusserst niedrige. Die Missachtung der Ansprüche der Frau äussert sich im Stehlen und Kaufen derselben, in der Ungleichheit der

Stellung zwischen beiden Geschlechtern, wie sie in der Polygynie gegeben ist, in der Verwendung der Frauen als Arbeitssklaven, in der Gewalt des Mannes über Leben und Tod des Weibes und der Kinder. Der Typus des Charakters, welchen das freiwillige Zusammenwirken in industriellen Gesellschaften entwickelt, ist vorwiegend altruistisch. Die strenge Zucht, welche eine vollkommene Anerkennung der Ansprüche aller Mitmenschen erzwingt, bringt auch eine vollkommenere Anerkennung der Ansprüche von Weib und Kind mit sich. Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern hört auf einer Tyrannei zu gleichen und gestaltet sich so, dass der Wille der Eltern sich dem Wohlergehn der Kinder unterordnet. In den ursprünglichsten Gesellschaften kennt die Gewalt der Eltern noch keine Grenzen und die Leidenschaften, welche der tägliche Kampf mit wilden Tieren oder mit anderen Menschen lebendig erhält, werden im Verhalten gegenüber den Kindern nur durch die instinktive Zuneigung zur Nachkommenschaft in Schranken gehalten. Das väterliche Gefühl wird sodann durch das Begehren nach einem Genossen im Kampfe, nach einem Rächer und einem Darbringer der Opfer verstärkt, und dies führt dazu, wenigstens den männlichen Kindern eine gewisse Stellung zu verleihen, wobei aber die weiblichen Kinder noch in gleicher Lage verbleiben, wie die Jungen von wilden Tieren. Die Stellung der Kinder erreicht gemeinsam mit derjenigen der Frauen erst dann eine höhere Stufe, wenn die zwangsweise Art des Zusammenwirkens eingeschränkt wird durch das freiwillige Zusammenwirken, welches den industriellen Thätigkeiten eigentümlich ist.

Man muss sich jedoch davor hüten, zu glauben, dass der Zustand der entwickelteren Gesellschaften einst überall herrschen werde. Wie in der organischen Entwicklung, so hat auch in der überorganischen die Entstehung höherer Formen noch keineswegs eine Ausrottung aller niederen Formen zur Folge. Es giebt Weltgegenden und Länderstrecken, welche den höheren Gesellschaftstypen unzuträglich sind und ihnen keinen Unterhalt gewähren können. In diesen Gebieten, welche eine Zufluchtsstätte für niedere Varietäten des Menschengeschlechtes bilden, werden sich auch die mit diesen Typen verknüpften häuslichen und socialen Beziehungen erhalten. Im allgemeinen wird der Fortschritt der socialen Stellung der Frau sich kennzeichnen durch eine fernere Annäherung an die Gleichstellung beider Geschlechter, eine allmähliche Aufhebung der staatlichen und häuslichen Minderberechtigung der Frau, bis nur

diejenigen Unterschiede übrig bleiben, welche in ihrer Konstitution begründet liegen. Doch wird, nach Spencer, das Gesetz stets dem Manne eine gewisse Ueberlegenheit zusprechen, da er zu gerechterem und ruhigerem Urteil befähigt erscheint und in den moralischen Beziehungen des ehelichen Lebens wird das Uebergewicht der Gewalt, das schon aus der grösseren Beständigkeit des ganzen Wesens sich ergiebt, immer dem Manne vorbehalten bleiben.

a) Entwicklung der ceremoniellen Gebräuche.

Wenn wir unter dem Namen Herrschaft jede Art von Zwang oder Kontrolle des Handelns, welche unmittelbare Beziehungen zu anderen Personen voraussetzt, begreifen, so dürfen wir wohl behaupten, dass die ursprünglichste und allgemeinste Art von Herrschaft und zugleich diejenige, die immer von selbst neu entsteht, die Herrschaft der ceremoniellen Gebräuche ist. Die beiden Arten von Zwang, welche schliesslich zur staatlichen und religiösen Herrschaft sich entfalten, umfassen ursprünglich kaum mehr als einfache Beobachtung von Ceremonien. Natürliche Aeusserungen von Gemütsbewegungen geben Anlass zur Entstehung von Ceremonien. Ceremonien, die nicht aus spontanen Thätigkeiten entspringen, sind doch natürliche Folgeerscheinungen, aber nicht etwa Produkte einer absichtlichen Symbolisierung. In allen Fällen sind Ceremonien nur abgeänderte Formen von Handlungen, die auf Erreichung des gewünschten Zieles der Versöhnung mächtiger Geister gerichtet waren. Organe, welche einst hochwichtige ceremonielle Funktionen besorgten, waren die *Herolde,* welche aber allmählich dahingeschwunden sind, als die Uebernahme von Funktionen dieser Art durch kirchliche und staatliche Organe erfolgte.

Aus dem Glauben, dass der Geist eines Menschen in seinem ganzen Körper verbreitet sei, entspringt die Sitte des *Trophäenraubes;* sie besteht im Raube der ganzen Haut, der Kopfhaut, der Glieder, der Kinnladen, Haarlocken etc. des Besiegten. Sie beginnt auf einer primitiven Stufe des Lebens, die noch vollständig von Feindseligkeit gegen Menschen und Tiere in Anspruch genommen ist, sie entwickelt sich mit dem Wachstum erobernder Gesellschaften, in welchen fortwährende Kriege den kriegerischen Typus des gesellschaftlichen Aufbaues erzeugen, sie vermindert sich aber wieder, wo der wachsende Gewerbefleiss mehr und mehr produktive Thätigkeiten an Stelle der destruktiven setzt. Wenn die Entnahme von Trophäen,

welche den Ursprung der Verstümmelung bildet, längst entschwunden ist, so bleibt die Verstümmelung selbst noch bestehen als Merkmal der Unterwürfigkeit eines Volkes. Indem der Gebrauch sich immer mehr festsetzt, bleibt er endlich als geheiligte Sitte fortleben, wenn auch ihre eigentliche Bedeutung längst vergessen ist. Später bekommt oft eine solche Sitte die Natur eines Sakraments (Beschneidung). Oft nehmen Verstümmelungen unter dem treibenden Einflusse der Eitelkeit einen mehr oder weniger ornamentalen Charakter an, und die Verwendung derselben zum Schmuck wird noch lange fortdauern, wenn ihre Bedeutung längst vergessen ist (Tätowieren). Bis auf unsere Tage herab können wir bei weit fortgeschrittenen Rassen für manche Hautverstümmelungen noch dieselbe Bedeutung nachweisen. Aus der Verstümmelung, als Merkmal der Unterjochung, entwickelt sich schliesslich die freiwillige Auslieferung eines Körperteiles als Merkmal der Selbstunterwerfung — eine Versöhnungsceremonie. Verstümmelungen weisen einen Zusammenhang zwischen dem Grade ihrer Entwicklung und dem socialen Typus auf. Sie sind in einfachen Gesellschaften selten oder fehlen ganz, werden in zusammengesetzten, welche einen kriegerischen Typus des Aufbaues zeigen, zahlreich, nehmen ab und verschwinden mit der Entwicklung des industriellen Typus. Heute können wir nur noch Tätowieren der Matrosen, Brandmarken der Deserteure und Abscheeren des Kopfes bei Sträflingen.

Auch das Schenken ist eine Ceremonie, welche den Wunsch nach Versöhnung ausdrückt. Die Darbringung von Geschenken bleibt freiwillig, wo die königliche Macht noch gering ist, da jedoch, wo die königliche Macht sehr gross geworden ist, dürfen die Unterthanen ihr Eigentum nur geduldeter Weise behalten, deshalb gilt dann das Darbringen von Geschenken als formelle Anerkennung der Oberherrschaft wie im ganzen Orient. Aus den Versöhnungsgeschenken, die als freiwillige und aussergewöhnliche Gaben beginnen, bald aber mit der Kräftigung der Staatsgewalt weniger freiwillig und umfassender werden, entsteht zuletzt eine ganz allgemeine und unfreiwillige Abgabe, ein feststehender Typus, welcher mit der Einführung einer gangbaren Münze sich in eine regelmässige *Steuer* verwandelt. Am Anfang unterscheiden sich die den Toten dargebrachten Geschenke von denen für die Lebenden weder der Form, noch den Motiven nach. Die ausgebildetere Form des Darbringens von Geschenken für das übernatürliche Wesen, ist das Opfer für eine Gottheit. Aus

den Schenkungen, welche die herrschenden Persönlichkeiten ursprünglich spendeten, entwickelten sich dann die *Löhne* und *Gehälter*. Gegenseitige Versöhnung durch Gaben ist der Akt, aus welchem sich *Tauschhandel* entwickelte. Die Ceremonie der Beschenkung ist häufiger in kriegerischen Gesellschaften. Der einzige Ueberrest des primitiven Opfers, Brot und Wein der Messe und des Sakramentes, ist häufiger in katholischen Gesellschaften, die einen kriegerischen Organisationstypus besitzen. Aus der persönlichen Ueberreichung des Geschenks wird durch Association der *Besuch* selbst zu einem Zeichen der Ehrfurcht und gewinnt mit der Zeit die Bedeutung einer ehrerbietigen Ceremonie. Das allmähliche Herabsteigen des ceremoniösen Besuches bis zur gewöhnlichen Höflichkeit zur Ersetzung durch eine blosse Karte trägt doch immer Spuren ihrer Herkunft, indem es häufiger als Verpflichtung des Untergeordneten gegenüber dem Höheren, als umgekehrt betrachtet wird. Jede Art von Ceremonie zeigt die Neigung, durch Abkürzung ihr ursprüngliches Wesen zu verdunkeln. Das *Küssen* aus ursprünglichem Lecken der Füsse, der Kleidung, der Fussstapfen, das Darbieten der Hände aus dem anfänglichen Binden der Hände, das Lüften des Hutes aus der ursprünglichen Entkleidung als Ehrenbezeugung.

Was die Verbeugung durch eine Handlung, das drückt die Anredeform durch Worte aus. Unter den westlichen Völkern, in deren gesellschaftlicher Organisation die persönliche Macht niemals eine grosse Höhe erreicht hat, sind auch die Beteuerungen der Zuneigung und Fürsorge zu weniger starken Uebertreibungen gelangt, und traten mit wachsender Freiheit immer mehr zurück. *Namen* von Dingen, Eigenschaften und Handlungen sind anfangs stets unmittelbar oder mittelbar beschreibend, ebenso die *Titel*. Sie werden sich von gewöhnlichen Eigennamen deshalb differenziert haben, weil sie irgend eine Besonderheit, That oder Funktion, die in Ehren gehalten wurde, bezeichneten. Die allgemeine Bezeichnung für die *Gottheit* war ursprünglich einfach ein Wort, das Ueberordnung ausdrücken sollte. In den ältesten Formen der Vorstellung, wo Götter und erste Eltern identifiziert werden, sind Vaterschaft und Gottheit nächst verwandte Begriffe. Die weitest zurückliegende Quelle des Titels König ist das Sanskritwort *Ganaka,* welches hervorbringen, *Vater,* bedeutet. Mit der Differenzierung der Funktionen erfolgt die Differenzierung der Titel. Die Erteilung von Titeln bei den Wilden,

welche die Folge eines Sieges ist, und den Betreffenden buchstäblich oder bildlich auszeichnet, entspringt ohne Frage kriegerischen Verhältnissen.

Abzeichen leiten sich von Trophäen her, mit denen sie auf den frühesten Stufen identisch sind. Das Siegeszeichen, das als persönliche Auszeichnung beginnt, hat die Neigung zu einem Familienabzeichen zu werden, und dann wird daraus ein Abzeichen des Ranges und Standes. Da Schwerter aus einer Trophäe zum Abzeichen werden, so gilt dann das Tragen von Schwertern als Merkzeichen des Ranges. Sogar das Scepter ist ein abgeänderter Speer. Ueberhaupt sind alle Zeichen von Amtsgewalt von Waffen oder sonstigen von Kriegern getragenen Gegenständen herzuleiten. Auch die heraldischen Abzeichen sind aus den ursprünglichen Stammeszeichen oder *Totem* hervorgegangen. Die Sitten der Civilisierten lassen uns leicht die Wahrheit übersehen, dass die Menschen ursprünglich nicht etwa durch das Bedürfnis nach Wärme oder durch Rücksichten der Schamhaftigkeit dazu gebracht wurden, sich mit Kleidern zu bedecken; das *Kleid* wurde gleich dem Abzeichen ursprünglich nur infolge von Sucht nach Bewunderung und Beifall getragen. Je mehr eine Gesellschaft sich differenziert, desto mannigfaltigere Arten solcher Abzeichen bilden sich aus: Sterne, Kreuze, Medaillen sind sämtlich kriegerischen Ursprungs. Die ersten Anfänge des künstlichen Sinnes, welche den Wilden zur Bemalung seines Körpers veranlassten, haben ihren Anteil daran, dass man auszeichnende Gegenstände zum Schmuck verwendet. Zwei andere Quellen, aus denen *Schmuck* entstanden ist, sind Reliquien, die sich gelegentlich in Ziergegenstände verwandelt haben und manche Zeichen der Unterwerfung, welche als Schmuck fortgelebt haben. Die Neigung, eine höhere Stellung mit dem Anspruch auf höhere Ehre in Zusammenhang zu bringen, hat zu verschiedenen *Klassenauszeichnungen* geführt. Hierher gehören Salben, zarte Hände, lange Nägel, verkrüppelte Füsse etc. Die *Mode* ist ihrem ganzen Wesen nach nachahmender Natur, Nachahmung aber kann aus zwei Beweggründen entspringen, 1. Ehrfurcht vor dem, den man nachahmt, oder 2. der Wunsch, seine Gleichstellung mit ihm möglichst bestimmt auszudrücken. Von den ehrfurchtsvollen Nachahmungen ist ein Uebergang zu Nachahmung durch Wetteifer. Ceremoniell und Mode sind ganz entgegengesetzten Ursprungs und verschiedener Bedeutung. Jenes entspringt der Unterordnung unter einen Höheren, diese der

Nachahmung eines Höherstehenden, jenes ist dem Regime des zwangsweisen Zusammenwirkens eigentümlich, diese gehört in den Bereich des freiwilligen Zusammenwirkens. Demnach ist die Mode im Gegensatz zum Ceremoniell eine Begleiterscheinung des industriellen Typus. Die Mode stellt einen Kompromiss dar zwischen allgemein herrschendem Zwang und Freiheit des Einzelnen. Es lässt sich im einen wie im anderen Falle beobachten, dass dieser beständig hin und her schwankende Kompromiss einem Sieg der Freiheit zustrebt. Die Mode hat getreu der in ihr vorwaltenden Tendenz zur Nachahmung zunächst nur in Betreff der Mängel und Fehler eines Höheren, sodann auch anderer ihm eigentümlicher Züge nach Ausgleichung hingearbeitet. Sie hat die Klassenunterschiede allmählich verwischt, und so die Stärkung der Individualität begünstigt, zugleich zur Schwächung des Ceremoniells beigetragen, das auf Unterordnung des Individuums gegründet ist. Der normale Fortschritt nach jenem höchsten Zustande hin, in welchem die Handlungen der Menschen gegeneinander durch innere Schranken derartig kontrolliert werden, dass die äusseren Schranken überflüssig erscheinen, ist bedingt von höheren Emotionen, d. h. lebhafterem Mitgefühl für alle Nebenmenschen und einem subtileren Verstande.

b) Staatliche Einrichtungen.

Da die Erhaltung der Gesellschaft der individuellen Erhaltung vorausgeht, so ist relativ gut, was das Ueberleben einer Gesellschaft fördert, so gross auch die Leiden sein mögen, welche es dem Einzelnen auferlegt. Die Zunahme der Humanität hält nicht gleichen Schritt mit der Civilisation, ja die ersten Stufen der Civilisation bedingen notwendig ein gewisse Inhumanität. Der sociale Mensch ist nicht in allen Hinsichten emotionell höher zu stellen, als der präsociale Mensch. Jedes Zusammenwirken wird durch die Gesellschaft möglich gemacht; es ermöglicht aber selbst erst die Gesellschaft. Die Menschen bleiben vereinigt, um der Vorteile willen, die ihnen aus der Vereinigung erwachsen. Während die staatliche Organisation wesentliche Vorteile erzielt, zieht sie auch Nachteile nach sich. Jhre Aufrechterhaltung ist kostspielig, sie legt Beschränkungen auf, welche sehr drückend werden können. Die Organisation wird schon dadurch, dass sie sich ausbildet, zu einem Hindernis für die Reorganisation. Selbsterhaltung ist stets der oberste Zweck jedes Teiles, so gut, wie des Ganzen, und deshalb suchen einmal gebildete

Teile fortzubestehen, mögen sie von Nutzen sein oder nicht. Während die Hindernisse für eine Veränderung zunehmen, werden gleichzeitig die Kräfte geschwächt, welche eine Veränderung herbeiführen könnten. Der vollkommen ausgebildete sociale Organismus, so gut wie der vollkommen ausgebildete individuelle Organismus, ist gar nicht mehr anpassungsfähig. Bessere Resultate einer ferneren Zukunft sind nur zu erzielen, wenn die Organisation auf jeder Stufe nicht weiter geführt wird, als ursprünglich nötig ist, damit die socialen Thätigkeiten sich möglichst frei entfalten können. Bedingungen der verschiedensten Art fördern oder hindern sociales Wachstum und innere Kräftigung. Das Wohngebiet, Leichtigkeit des Verkehrs, physische, emotionelle und intellektuelle Eigenschaften der Individuen, wie konstitutionelle Energie, Eignung zur Unterordnung, das Vorwalten oder Fehlen des nomadischsn Instinkts, Leichtgläubigkeit oder Skeptizismus, Wesensähnlichkeit bedingt durch mehr oder weniger innige Verwandtschaft, Gemeinsamkeit der Natur, Ueberlieferungen, Ideen, Gefühle, Sprachen und Sitten, gemeinsame Beeinflussung durch gleichförmige äussere Wirkungen und gemeinsame Rückwirkungen gegen dieselben, sind die bestimmenden Einflüsse. Im Kampfe ums Dasein zwischen den Gesellschaften beschränkt sich lange Zeit das Ueberleben der Passendsten auf diejenigen, bei denen die Thätigkeit kriegerischen Zusammenwirkens am grössten ist. In der langen Periode, während deren eine Gesellschaft sich durch kriegerische Verfassung vergrössert und kräftigt, wird die Beweglichkeit ihrer Einheiten mehr und mehr eingeschränkt. Erst mit der Ersetzung des zwangsweisen durch freiwilliges Zusammenwirken, das den entwickelten Industrialismus kennzeichnet, verschwinden diese Einschränkungen. Die fortschreitende staatliche Integration verwischt allmälich alle Scheidungen, die aus verschiedener Abstammung hervorgingen, dann verschwinden die topographischen Grenzen und sie werden ersetzt durch neue administrative Grenzen der gemeinsamen Organisation. Die Anfänge der staatlichen Differenzierung gehen aus der primären Familiendiffenzierung hervor. Die Klassenunterschiede reichen also bis zu den Anfängen des socialen Lebens zurück. Zu allererst giebt es keine andere kontrollierende Kraft, als die des Gesamtwillens, der in der versammelten Horde zum Ausdruck kommt. Aber auch hier schon lassen sich die unbestimmten Umrisse jenes dreiheitlichen Aufbaues der staatlichen Gebilde erkennen, das sie noch heute charakterisiert und welches sowohl in den ursprüng-

lichen, wie in den jetzigen Volksversammlungen zu Tage tritt. Die Masse des Volkes als Zuhörer, die ihre Billigung oder Missbilligung ausdrücken, eine kleine Gruppe von hervorragenden Individuen, von denen die Diskussion geführt wird, und das erwählte Oberhaupt. Klugheit, Geschicklichkeit und Kraft können einem Gliede des Stammes einen überwiegenden Einfluss verschaffen und wenn sich dieser auf einen Nachfolger überträgt, so führt dies zur Befestigung einer *Häuptlingswürde*. Andere Umstände können dazu führen, dass einer der beiden übrigen Teile das Uebergewicht gewinnt und es entsteht *Oligarchie* oder *Demokratie*, aber immer sind diese Regierungsformen, sowohl wie die *Despotie* nur Abänderungen der primitiven dreieinheitlichen Form. Aber noch vor der Entwickludg eines Werkzeugs für sociale Kontrolle giebt es eine Art von Herrschaft und diese besteht in dem Zwang des allgemeinen Gefühls, der *öffentlichen Meinung*. Das herrschende Gefühl ist aber im wesentlichen nichts anderes, als das angehäufte und organisierte Gefühl der Vergangenheit, das in jenen allmählich sich ausbildenden Meinungen zahlloser hervorgegangener Generationen besteht. Der *Herrscher*, das Organ des Willens der ihn Umgebenden, ist in noch höherem Masse das Organ des Willens derer, die vor ihm gelebt haben. Diese ursprünglichen Verhältnisse werden verwickelter, wenn in Folge von Kriegen kleinere Gruppen zu immer grösseren verschmelzen. Unter solchen Umständen, wo zwei gegensätzliche Faktoren gegen einander wirken, macht der Herrscher seinen eigenen Willen zum ausschlaggebenden Faktor. Die staatliche Oberherrschaft kommt zur dauernden Ausbildung erst, wenn die Thätigkeit im Kriege dem Herrscher Anlass giebt, seine Ueberlegenheit zu zeigen und Unterordnung zu erzwingen. Zwei Arten von Ueberlegenheit tragen zur Erlangung der Herrschaft bei, die des *Kriegers* und die des *Medizinmannes*. So lange das Princip der Leistungsfähigkeit allein wirksam ist, kommt die staatliche Herrschaft nicht zu einiger Dauer. Sie zeigt sich dann erst fest gegründet, wenn das Princip der *Vererbung* gleichfalls mitwirkt. Wo kraft des vermeintlich übernatürlichen Ursprungs der König zum absoluten Herrscher geworden ist, sieht er sich durch die Mannigfaltigkeit seiner Pflichten bald genötigt, seine Macht den Händen von *Bevollmächtigten* anzuvertrauen. Daraus ergiebt sich eine auf ihn zurückwirkende Einschränkung. Allmählich geht die Macht ganz in die Hände der Bevollmächtigten über, wenn Unfähige auf den Thron kommen, oder wenn der König

ganz unnahbar ist. Erst bei den Völkern der Neuzeit kommt wohl als Folge der durchgemachten Schulung und der ererbten Wirkungen allmählich eine bleibende Trennung der Civilisation von der Unterwerfung unter den Willen des Einzelnen zu stande. Bei der Entstehung von zusammgesetzten Regierungen sind verschiedene Faktoren ausschlaggebend, wie Unabhängigkeit des Charakters, die Unzugänglichkeit der bewohnten Gebiete; zusammengesetzte Regierungen verkleinern sich durch kriegerische Verhältnisse, welche beständig die leitende Macht in den Händen Weniger zu koncentrieren streben und sie bei längerer Dauer fast unfehlbar in eine Einzelherrschaft überführen. Umgekehrt werden sie durch den Industrialismus erweitert. Er vermehrt die Zahl der Regierten im Vergleich zu der Zahl der Regierenden, wirkt also darauf hin, die Gleichberechtigung sämtlicher Bürger immer vollständiger herzustellen. Das zweite Element im dreigliedrigen Staatsgebiete wird gleich wie das erste durch kriegerische Verhältnisse weiter entwickelt. Diese sondern den Herrscher immer mehr von allen unter ihm stehenden und bewirken auch eine Integration der weniger Höhergestellten zu einem *beratenden Körper,* der sich von der Menge der Tieferstehenden abhebt. Jede politische Versammlung war ursprünglich eine Versammlung der bewaffneten Männer. Der Kriegsrat ist die Quelle des beratenden Körpers; allmählich dehnt sich der primitive Kriegsrat aus, wird zur bleibenden Einrichtung, die sich nach aussen abschliesst. Aus dem beratenden Körper sondert sich allmählich der *Vertretungskörper* aus. Die Wahl eines Vertreters war anfangs identisch mit derjenigen eines Häuptlings. Ursprünglich werden die Vertreter nur abgeordnet, um die dem Volke bereits auferlegten Lasten gutzuheissen. Je gewaltiger aber die hinter den Vertretern stehende Macht wird, desto mehr werden diese in den Stand gesetzt, an der Gesetzgebung teilzunehmen, schliesslich kommt es zur Bildung eines von dem ursprünglichen beratenden Körper völlig getrennten Vertretungskörpers.

Schon auf den frühesten Stufen der socialen Entwicklung finden wir, dass der Herrscher sich einzelne Männer auswählt zu seiner Hülfe. Diese Gehülfen des Staatsoberhauptes nehmen ihren Ursprung aus den persönlichen Anhängern, Freunden und Dienern in seiner nächsten Umgebung. Gleichzeitig mit der Abnahme der monarchischen Gewalt kommt eine gegliederte Körperschaft von *Ministern* empor, deren anerkannte Aufgabe es ist, den Willen der Gesamtheit auszuführen. Indem die staatlichen Oberhäupter der

ursprüglich getrennten Teile die verschiedenen Stadien der Vereinigung mit durchlaufen, gehen sie aus ihrer Unabhängigkeit in einen abhängigen Zustand über, und sind zuletzt nichts weiter als, den einzelnen Landesteilen vorstehende Regierungswerkzeuge.

Wir müssen annehmen, dass auch fernerhin die Entwicklung denselben Gesetzen gehorchen wird wie bisher. Die Formen der staatlichen Einrichtungen werden sich auch in Zukunft nach der Richtung der kriegerischen oder industriellen Thätigkeit hin umgestalten, je nachdem häufige Kriege oder dauernder Friede vorherrschen. Es sind verschiedene Organisationen möglich, mittels deren die allgemeine Uebereinstimmung der Gesamtheit in den Empfindungen und Ansichten sich geltend machen und zur Thätigkeit gelangen könnte. Wenn auch in Zukunft noch so viele Gesellschaften gleichermassen vollkommen in den industriellen Zustand übergangen sind, so werden dieselben dennoch keineswegs übereinstimmende staatliche Formen darbieten; sie werden in ihren Einzelheiten bestimmt werden durch ihren eigenen Aufbau in der jüngsten Vergangenheit, sowie durch den Aufbau derjenigen Gesellschaften, aus denen sie durch irgend welche Umformung hervorgegangen sind. Welch hohen Grad der Entwicklung eine industrielle Gesellschaft auch erreicht haben mag, sie kann doch niemals den Unterschied zwischen Höher- und Niedrigstehenden, zwischen Regierenden und Regierten beseitigen. Natürlich müssen die Vertreter der regierten Klasse in letzter Linie die höchste Gewalt in Händen haben; allein es ist mit gutem Grunde anzunehmen, dass die Vertreter der regierenden Klasse zum grossen Vorteile des Ganzen einen gewissen hemmenden Einfluss ausüben könnten. Ein sehr beträchtlicher Grad von Hemmnis gegen jede Aenderung von Gesetzen ist sehr wünschenswert. Wir dürfen annehmen, dass das höchste Amt im Staate jedenfalls immer mehr an Wichtigkeit abnehmen wird. Auch die Abnahme der Parteigegensätze wird erfolgen, weil sie mittelbar oder unmittelbar aus dem Wiederstreit zwischen kriegerischem Wesen und Industrialismus entstanden sind. Die Verwendung staatlicher Werkzeuge wird zu keinen anderen Zwecken mehr, als um gerechte Beziehungen zwischen den Bürgern aufrecht zu erhalten erfolgen, und zwar sowohl wegen Zunahme des Widerstandes gegen jede andere Thätigkeit des Staates, als auch wegen der gleichzeitigen Abnahme des Begehrens nach einer solchen. Hieraus folgert Spencer, dass es nie dazu kommen wird, die Sorge für die Kinder der Gesellschaft zu überlassen. Die

Kinderlosen werden sich dagegen auflehnen, einen Teil ihres Eigentums zur Erziehung der Kinder anderer aufopfern zu müssen, anderseits werden es auch die anderen schroff ablehnen, sich die Erziehung ihrer Kinder teilweise bezahlen zu lassen durch erzwungene Abgaben von Kinderlosen oder Unverheirateten. Die Möglichkeit eines höher entwickelten Zustandes der Gesellschaft ist im letzten Grunde vom Aufhören der Kriege abhängig. Auf friedlichem Wege sich einigende Bundesgenossenschaften stellen die einzige Form der weiteren Verdichtung und Festigung dar, welcher wir in Zukunft entgegensehen dürfen.

c) Kriegswesen.

Gewöhnlich ist der sociale Fortschritt mit einer Verminderung der Verpflichtung zum Kriegsdienste begleitet. Die Verpflichtung jedes freien Mannes zur Heeresfolge ist ein Merkmal wilder und halbcivilisierter kriegslustiger Völker. Mit dem Fortschritt zu jenem Zustande, in welchem der Krieg nur gelegentlich die herrschende Gewerbsthätigkeit unterbricht, tritt auch eine vollständige Ablösung der Kriegspflicht von der Eigenschaft des freien Bürgers ein, und die Neigung macht sich geltend, die Dienstpflicht zu einer pekuniären Last werden zu lassen. Mit dem Uebergang von nomadischer zur sesshaften Lebensweise beginnt auch ein wirtschaftlicher Widerstand gegen die kriegerische Thätigkeit. Mit den Veränderungen, welche den Kriegsstand vom Nährstand zu trennen streben, folgt auch die Ablösung der Führerschaft im Kriege von der Regierung des Staates. Aus dem Haufen des bewaffneten Gefolges, das den Herrscher umgiebt, geht häufig eine bleibende Kriegsmacht hervor. Der wirtschaftliche Widerstand gegen die kriegerische Thätigkeit führt zunächst zur Verweigerung des Kriegsdienstes, infolge dessen zu Konfiscationen, zu Geldstrafen, zu festgesetzten Geldzahlungen an Stelle des persönlichen Dienstes — dadurch erlangt der Herrscher immer grössere Einkünfte, welche ihm dazu dienen, berufsmässige Söldner zu bezahlen. Die Masse der Kämpfenden entbehrt anfangs jedes geregelten Aufbaues. Von den selbständigen Kämpfen der Streiter folgt allmählich ein Fortschritt zu gemeinsamem Vorgehen, unter der Leitung eines Befehlshabers, bis sich ein System der Heereseinteilung herausbildet, regelrecht organisierte Massen mit bestimmten Funktionen.

d) Gerichtswesen.

Der rechtliche Schutz hat ursprünglich ein durchaus kriegerisches Wesen. Jene schon in der Urzeit übliche Versammlung der bewaffneten Männer, welche den Kriegsrat und die Staatsversammlung darstellt, ist zu gleicher Zeit auch oberster Gerichtshof. Die richterliche wird wie die kriegerische Thätigkeit anfangs von demselben Organ ausgeführt, von dem primitiven dreieinigen Körper, der sich aus Oberhaupt, leitenden Männern und dem ganzen Volke zusammensetzt. Wenn fortdauernde Kriegszustände den Herrscher zu einem übermächtigen Mann machen, so wird er auch im Bezug auf die Rechtsprechung eine absolute Grösse. Wenn die Umstände es begünstigen, dass die höchstgestellten Männer sich zu einer Oligarchie entwickeln, so wird auch das Gerichtswesen von ihnen gehandhabt, wenn es aber weder zur Uebermacht eines Einzigen, noch derjenigen weniger kommt, so behält die Gesamtheit der freien Männer, die von Anfang an ihr zukommende richterliche Gewalt. Die richterliche Gewalt, welche anfänglich in den Händen der Kriegerklasse oder der Priesterklasse sich befindet, geht mit dem Fortschritt des Industrialismus immer vollständiger und zuletzt ganz und gar in die Hände von Männern über, welche dieser letztern Klasse entstammen, und sich ganz ausschliesslich der richterlichen Thätigkeit widmen. Zugleich erfährt das ursprüngliche einfache und verhältnismässig gleichförmige Gerichtswesen eine immer verwickeltere Gestaltung, bis ein centralisierter und sehr differenzierter Gerichtsorganimus hervorgeht.

e) Gesetze.

Ursprünglich war das Gesetz nichts anderes, als die von den Toten an die Lebenden gerichteten Gebote. Die Gesetze fliessen aus vier verschiedenen Quellen. 1. Den erblich überlieferten Gebräuchen, die eine halbreligiöse Heiligkeit besitzen, 2. den besonderen Befehlen der verstorbenen Anführer und Herrscher, 3. dem Willen des überlegensten oder mächtigsten Menschen im Stamme und 4. dem zwar unbestimmten aber sehr wirksamen Einfluss der öffentlichen Meinung. In dem zweiten Faktor liegt der Keim jener Gesetze, die später als göttliche Gesetze unterschieden werden, der dritte Faktor bildet den Keim des Gesetzes, welches seine Sanktion aus dem Unterthanenverhältnis gegenüber dem lebenden Herrscher entnimmt, im vierten endlich steckt der Keim des Gesetzes, das zuletzt

als Ausdruck des allgemeinen Willens anerkannt wird. Nachdem die Gesetze von anerkannt menschlichem Ursprung sich zunächst an den Gesetzen von vermeintlich göttlichem Ursprung differenziert haben, zerlegen sie sich selbst später in solche, denen der Wille des herrschenden Faktors in sehr auffälliger Weise ihre bedeutsame Sanktion verleiht, und anderseits solche, deren eigentliche Grundlage in der Gesamtheit der Privatinteressen gegeben ist, und von diesen beiden Formen ist die letztere ihrer Natur nach bestimmt, im Laufe der socialen Entwicklung mehr und mehr die erstere zu absorbieren.

Das aus ursprünglicher Quelle entsprungene Gesetz, welches der Uebereinstimmung der individuellen Interessen Ausdruck giebt, wird in seiner vervollkommneten Form einfach zu einem angewandten System der Ethik, oder vielmehr zu jenem Teil der Ethik, welcher die gerechten Beziehungen der Menschen zu einander und zum Gemeinwesen betrifft.

Die Aufrechterhaltung der so entstandenen Regeln des Handelns setzt unbedingten Gehorsam voraus und daher gilt Ungehorsam als das schwerste aller Verbrechen. Die Verletzung eines Gesetzes wird nicht deswegen bestraft, weil der begangenen That an sich ein verbrecherischer Charakter zukommt, sondern weil darin ein Verstoss gegen die Unterordnung gegeben ist. Je mehr mit dem Fortschritt des Industrialismus der Grundsatz des freiwilligen Zusammenwirkens hervortritt, desto mehr erscheint Erfüllung der Verträge und die damit verbundene Geltendmachung der Rechtsgleichheit aller Menschen als fundamentales Erfordernis, und die Uebereinstimmung der individuellen Interessen stellt sich als die oberste Quelle des Gesetzes heraus.

f) Das Eigentum.

Das Begehren, sich Dinge anzueignen und sie festzuhalten, liegt nicht bloss tief in der menschlichen, sondern auch schon in der tierischen Natur begründet, ja es ist geradezu eine Bedingung des Ueberlebens des Passendsten. Dieser Brauch kräftigt sich immer mehr und gewinnt schon bei primitiven Menschen die Gestalt eines offen anerkannten Rechtes. Vollkommen anerkannt in Bezug auf bewegliche Dinge und auf Jagdwild, bleibt es nicht anerkannt in Bezug auf das Gebiet. Mit dem Uebergang vom wandernden in den sesshaften Zustand wird der Besitz von Land seitens der Gesellschaft schon mehr oder weniger durch Privateigentum eingeschränkt.

Wo die patriarchalische Organisationsform aus dem Hirtenstadium in den sesshaften Zustand herübergenommen worden ist, da erhält sich noch lange die Einrichtung, dass der Grund und Boden teilweise dem Clan und teilweise der Familie angehört. Der Krieg untergräbt und zerstört das gemeinsame Grundbsitztum, und es wird teilweise oder ganz ersetzt, entweder durch das Eigentumsrecht eines selbstherrschenden Eroberers, oder eines Eindringlings. Der Fortschritt des Industrialismus ist die allgemeine Ursache der zunehmenden Iudividualisierung des Eigentums, denn damit ist eine grössere Sicherheit gegeben, die es möglich macht, ein gesondertes Leben zu führen, sowie auch vermehrte Gelegenheit zum Absatz der selbst hergestellten Erzeugnisse, wodurch die Ansammlung eines eigenen Vermögens gefördert wird, und endlich die Verwendung von bestimmten Massen der Menge und des Wertes. Wenn auch der Industrialismus bis jetzt darauf hingearbeitet hat, den Grundbesitz zu individualisieren, so darf doch wohl bezweifelt werden, ob mit diesem gegenwärtigen Zustande schon der Endzustand erreicht ist.

Wir haben guten Grund zu vermuten, dass zwar das Privateigentum an durch Arbeit erzeugten Dingen in Zukunft noch bestimmter ausgestaltet und noch heiliger gehalten werden wird, als gegenwärtig, dass aber das einmal besetzte Gebiet, das ja nicht durch Arbeit erzeugt werden kann, in späterer Zeit wieder als etwas unterschieden werden wird, das nicht im Privatbesitz bleiben darf.

Auf einer weiter fortgeschrittenen Stufe könnte es wohl sein, dass der Privatbesitz von Grund und Boden verschwinden würde. Je mehr die kriegerischen Verhältnisse zurücktreten und die ursprüngliche Freiheit des Individuums wieder zur Geltung gelangt, desto grösser ist die Möglichkeit, dass der ursprüngliche Besitz des Grund und Bodens durch die Gemeinschaft wieder aufleben könnte.

Selbst gegenwärtig ist der Privatbesitz an Grund und Boden nicht absolut zu nehmen. Nach der Theorie des Gesetzes verlangt das Gemeinwesen (Staat) auch von Zeit zu Zeit eine teilweise Rückgabe der Besitztümer, indem es dafür die nötige Entschädigung gewährt (in England). Vielleicht wird man das Recht des Gemeinwesens auf den Boden, das darin schon stillschweigend ausgesprochen ist, mit der Zeit ganz offen anerkennen, und in diesem Sinne über denselben verfügen, nachdem der bisherige Besitzer für die durch seine Arbeit bewirkte Erhöhung des Grundwertes gebührend abgefunden worden ist.

g) Staatseinkünfte.

In keiner öffentlichen Organisation lässt sich auf den frühesten Stufen der socialen Entwicklung etwas finden, was den Staatseinkünften entsprechen würde. Ganz dieselben Beweggründe, die zu Schenkungen an den Herrscher Anlass geben, führen auch dazu, ihm mehr als anderen Personen Hülfe zu leisten, und so wird der Brauch, für ihn zu arbeiten, zu einer feststehenden Sitte. Das, was anfangs freiwillig dargeboten wurde, wird zuletzt zu einer bestimmten Summe, die nötigenfalls gewaltsam eingetrieben wird, zu einer Steuer. Die Entwicklung der Einkünfte ist auch mittelbar oder unmittelbar ein Ergebnis des Krieges gewesen.

h) Kirchliche Einrichtungen.

Viele von denen, welche wissenschaftliche Untersuchungen über die Religion angestellt haben, sind der Meinung, dass dem Menschen ein angeborenes Gottesbewusstsein innewohne. Allein diese, einst beinahe allgemein angenommene Lehre, ist in neuerer Zeit durch die von den Psychologen und Anthropologen aufgedeckten Thatsachen arg erschüttert worden. Es ist unwiderleglich bewiesen, dass die religiösen Ideen civilisierter Menschen nicht angeboren sind, da sie bei verschiedenen wilden Völkern überhaupt nicht vorkommen. Wir besitzen eine reiche Fülle von Beweisen für die natürliche Entstehung der Religion. Urquell aller Religionen ist *Ahnenverehrung*. Dem Geiste verschiedener primitiven Völker, ebenso wie dem Geiste derjenigen unter den civilisierten, welche infolge gewisser Mängel ihrer Sinne von der Belehrung durch andere abgeschnitten waren (z. B. Taubstumme), fehlen religiöse Vorstellungen gänzlich. Wo immer jedoch die ersten Anfänge derselben vorkommen, da finden sie sich stets in der Form eines Glaubens an die Doppelwesen der Toten und der ihnen dargebrachten Opfer. Wir finden, dass die Religion der alten Juden, welche mit einigen Abänderungen auf uns gekommen ist, durchweg sehr auffallende Aehnlichkeiten mit allen übrigen Religionen aufweist. Wenn man auf dieser Grundlage annimmt, dass auch die christliche Religion auf natürliche Weise entstanden sei, so werden die kirchlichen Einrichtungen in ihrer Entstehung und ihrem Fortschritt ohne weiteres verständlich werden. Dem primitiven Glauben zufolge können die Doppelwesen der Toten in allen Dingen ihren Urbildern gleich in zweierlei Weise behandelt

werden, indem man sie besticht, lobpreist und ihnen schmeichelt, oder indem man sie bedroht, erschreckt und mit Gewalt bezwingt. Diese beiden Hauptarten der Behandlung solcher Geister, die feindselige oder freundliche, geben Anlass zu der Unterscheidung zwischen *Medizinmann* und *Priester*.

Der Medizinmann kann gelegentlich zu politischer Macht gelangen, zuweilen sogar nach seinem Tode Gegenstand eines Kultus werden. Die letzten vereinzelten Beispiele der ehemaligen Medizinmänner sind die weisen Frauen auf dem Lande und ähnliche Wesen, denen übernatürliche Macht und Kenntnis zugeschrieben wird.

Die andere Klasse derjenigen, welche sich mit dem Uebernatürlichen abgeben, wird um so bedeutsamer und mächtiger und gelangt zu einer oft sehr ausgebildeten Organisation und einer oft überwuchernden Herrschaft. Auf der frühesten Stufe wird die Versöhnung des Doppelwesens eines Toten von seiten seiner überlebenden Verwandten ausgeführt, nach und nach fällt diese Aufgabe nur einem Gliede der Familiengruppe zu und zwar dem Sohne. Wichtig ist dabei, dass die Erbberechtigung stets mit der Verpflichtung zu opfern verbunden war. Auf den ersten Stufen sind unter der Herrschaft des patriarchalischen Gesellschaftstypus die häuslichen, staatlichen und kirchlichen Verhältnisse und Obliegenheiten noch nicht von einander gesondert. Die Entwicklung der Familie zu einer Familiengruppe und endlich zu einer Dorfgemeinde hat zur Folge, dass der Patriarch nicht länger den dreifältigen Charakter beibehalten kann; er behält aber gewöhnlich die Stellung des Herrschers und des Priesters. Der priesterliche Charakter des Herrschers tritt immer schärfer hervor, je grösseres Uebergewicht eine Familie über die anderen erlangt, und je höher der Geist ihres verstorbenen Oberhauptes über alle übrigen Geister gestellt wird. Mit der Erweiterung des Gebietes eines Häuptlings vermehren sich auch seine Geschäfte, so dass er mit der Zeit gezwungen ist, einige seiner Funktionen auf andere zu übertragen. Gewöhnlich wird die priesterliche Funktion auf die Angehörigen einer herrschenden Familie übertragen.

Ueberall, wo neben der Verehrung eines vergötterten Begründers des Stammes in den einzelnen Familien der Horde noch die Verehrung der jeweiligen Vorfahren sich erhalten hat, besteht ein noch unentwickelter *Polytheismus* und der Anfang einer demselben dienenden Priesterschaft. Die Entstehung des eigentlichen Polytheis-

mus findet auf verschiedene Weise statt. Durch Teilung und Ausbreitung von Stämmen, wo neben der Verehrung des älteren gemeinsamen Gottes in jedem Teile noch die Verehrung eines neueren und eigentümlichen sich ausbildet, durch Eroberungen, wo ein Kultus auf einen anderen aufgepropft wird und oft durch Wiederholung dieses Vorgangs zu einer zusammengesetzten Erscheinung wird. Ohne die Verehrungsformen der Besiegten aufzuheben, bringen die Sieger ihre eigene Verehrung mit. Diese Toleranz erscheint natürlich durch den Glauben, dass jeder Gott an seinem Orte mächtig ist, und Unheil anrichten könnte, wenn man ihn nicht verehren würde. Doch schon auf dieser Stufe des Polytheismus macht sich ein gewisser Wettbewerb geltend, der mit der Zeit Ungleichheit hervorruft. Auch staatliche Einflüsse führen gelegentlich zu der Erhebung des einen Kultus über andere. Die vorwiegend kriegerische Thätigkeit, welche Rangabstufungen unter den Lebenden erzeugt, bringt auch ähnliche Rangsstufen zwischen den angebeteten Toten hervor. Aus allen diesen Einflüssen macht sich endlich eine gewisse Hinneigung zum Monotheismus geltend. Nach einem im Geiste eines polytheistischen Volkes lange hin und her wogenden Widerstreit der Ansichten über die Kräfte ihrer Götter gelangt zuletzt eine bestimmte Gottheit zur Stellung eines Vaters der Götter und Menschen. Auch die fortschreitende Kultur und das damit verbundene höhere Vermögen zu spekulativem Denken begünstigt die Entwicklung des Monotheismus. Es ist bekannt, dass unter den Ursachen des jüdischen Monotheismus der geistige Fortschritt eine sehr wichtige Rolle spielt. Doch ist es eine Thatsache, dass die Entwicklung des Monotheismus nirgends zu voller Reinheit sich ausgebildet, oder dieselbe ungetrübt erhalten hat. Die jüdische Religion behält ihren Anteil am Polytheismus in dem Glauben an die Erzengel, und die aus ihr abgeleitete christliche Religion wird durch den Dreieinigkeitsglauben zum Teil wieder polytheistisch. Nur die Unitarier der fortgeschrittenen Art und die Deisten haben sich zu einem reinen Monotheismus bekannt. Während eine Priesterschaft an Zahl und Umfang zunimmt, bildet sich in ihr gewöhnlich auch jene Rangordnung aus, die das Wesen einer Hierarchie ausmacht. Die Integration wird begleitet von der Differenzierung. Auch die Entwicklung des Kirchenregiments in Europa geht in derselben Weise vor sich. Aus der Vereinigung der Diöcesen einzelner Kirchengemeinden werden Landkapitel aus diesem Distrikte. Im

Laufe der Zeiten werden alle christlichen Kirchen einer Provinz, die früher unabhängig von einander waren, zu einer grossen kirchlichen Körperschaft vereinigt. Durch Einsetzung von Konzilien wird die Macht und Autorität der Bischöfe vermehrt. Die gesamte Kirche erhält die Gestalt einer grossen Republik, dies veranlasst das Emporkommen einer neuen Würde der Patriarchen und endlich wird der Bischof von Rom und seine Nachfolger zu dem Titel und der Autorität eines Fürsten der Patriarchen erhoben, und der Gipfel der hierarchischen Pyramide ist erreicht. Während diese Centralisierung der höheren Stände vor sich ging, vollzog sich gleichzeitig eine Differenzierung unter dem niederen Klerus.

Zu den wesentlichen Zügen der Entwicklung der kirchlichen Einrichtungen gehört die Ausbildung des *Klosterwesens.* Diese hat sich unmittelbar aus den asketischen Gebräuchen entwickelt und ist in letzter Linie auf die Geistertheorie und die damit verbundenen Gebräuche der Verstümmelung des Blutvergiessens bei Begräbnissen und des Fastens zurückzuführen. Der Asket wird zu seiner eigentümlichen Lebensführung durch den doppelten Glauben veranlasst, dass freiwillige Unterwerfung unter Leiden aller Art der Gottheit wohlgefällig sei und dass Peinigung des Fleisches Inspiration verursache. Was in zerstreuter unorganischer Gestalt begonnen, das erlangte als Klostergemeinschaft gleichzeitig mit seiner Ausbreitung auch eine bestimmte Organisation.

Der allgemeine Einfluss der kirchlichen Einrichtungen ist in doppeltem Sinne ein konservativer: sie erhalten und stärken die socialen Bande und verbürgen dadurch die Fortdauer des socialen Aggregats, und sie erhalten lebendig Gefühle, Sitten und Gebräuche, welche sich auf früheren Stufen der Gesellschaft entwickelt haben Die kirchlichen Einrichtungen besitzen eine ausserordentliche Widerstandsfähigkeit gegen Veränderungen. Wo noch das Oberhaupt des Staates die Rolle des Priesters spielt, besteht eine vollständige Vereinigung der bürgerlichen und priesterlichen Funktionen. Von diesem Zustande führt ein kleiner Schritt zu demjenigen, wo der Priester nur noch Richter ist, da er als göttlich inspiriertes Wesen betrachtet wird. Mit der Zeit bildet sich sogar ein kanonisches Gesetzbuch aus, das aus den Urteilssprüchen der Päpste bestand Neben dem bedeutenden Anteil an der Verwaltung der Rechtspflege haben sie auch oft einen bedeutenden Anteil an der Führung der Staatsgeschäfte erlangt. Zu der kirchlichen Uebermacht haben viele

Umstände beigetragen, so der Anspruch des Priesters als Vertreter Gottes dem weltlichen Herrscher die Weihe zu geben, die Gewalt, Vergebung der Sünden zu gewähren, oder zu verweigern, die höhere Bildung der Priester, ihre Kenntnisse der umgebenden Naturerscheinungen, die Kenntnis der Kunst des Schreibens und die Anhäufung von weltlichen Besitztümern. Dieselbe beginnt mit der Bezahlung des Geisterbeschwörers bei den Wilden, steigert sich zu allerlei Abgaben an den opfernden Priester, zu Opferspenden für Tempel und Verwalter, zu Zehentabgaben, und erreicht ihren Höhepunkt im Mittelalter, wo die Kirche nicht weniger als ein Dritteil des gesamten Grundbesitzes an sich gebracht hatte. Der Uebergang von dem anfänglichen Vorwalten der geistlichen über die weltliche Gewalt zu der endlichen Unterjochung der ersteren, ist wesentlich der Ausbildung des Industrialismus zuzuschreiben. In dem Masse als die Kenntnis der natürlichen Verursachung tief genug eindringt und sich verbreitet, wird durch sie die Autorität und Macht der Priester mehr und mehr geschwächt, eine Verbreitung solcher Kenntnisse aber ist eine notwendige Begleiterscheinung des Industrialismus.

Das versöhnende Element, das ursprünglich der wichtigste Bestandteil des Kultus war, wird allmählich vom ethischen Elemente verdrängt. Die veränderte Natur der socialen Zucht des Menschen entwickelt zuletzt die Vorstellung einer ganz selbständigen Ethik, welche sich von der theologischen Wurzel loslöst, ja sogar in vielen Fällen theologische Glaubenssätze ihrem Urteil unterstellt. In Zukunft wird höchst wahrscheinlich die Abtrennung der Kirche vom Staat vollständig durchgeführt werden. Eine bedeutend grössere Zahl von religiösen Körperschaften ist zu erwarten, verbunden mit einer Steigerung der örtlichen Unabhängigkeit aller religiösen Genossenschaften, während gleichzeitig der priesterliche Charakter derjenigen, die das Amt eines Geistlichen übernehmen, immer mehr verschwinden wird. Betrachtungen über die mutmassliche künftige Entwicklung des religiösen Gefühls überhaupt münden in einen etwas mystisch angehauchten Agnostizismus. In der Zukunft wird die Abstreifung menschlicher Attribute in der Entwicklung des Gottesbegriffes immer weiter fortschreiten. Der objektive Kraftbegriff trennt sich immer schärfer von der Kraft, die als solche unmittelbar im Bewusstsein erkannt wird, bis diese Scheidung ihr Extrem im Geiste des Mannes der Wissenschaft erreicht, welcher zur Erklärung aller Erscheinungen nur das Denkelement Kraft

verwendet. Alle unsere wissenschaftlichen Erklärungen der Erscheinung sind blosse Symbole des jenseits des Bewusstseins liegenden *Etwas*. Der hinter jeder Gruppe von Erscheinungen existierende „Nexus“, die Realität, wird unserem Bewusstsein ewig unzugänglich bleiben. Die Wissenschaft wird das religiöse Gefühl nicht untergraben, eher steigern, weil der Fortschritt des Wissens immer verbunden ist mit einer Zunahme des Fassungsvermögens für das Wunderbare. „Eines muss der Mensch immer klarer erkennen, die Wahrheit, dass es ein unerforschliches Sein oder Wesen giebt, dass er sich in jedem Augenblicke einer menschlichen und ewigen Energie gegenüber befindet, der alles Dasein entströmt.“

i) Standeseinrichtungen.

Keine Gruppe von Einrichtungen illustriert besser den Prozess der socialen Evolution, als die Gruppe der Standeseinrichtungen. Die Anfänge der Standes- oder professionellen Einrichtungen, welche zuerst einen Teil der regulativen Agentien bilden, nehmen mit der Apotheose des toten Gesetzes später einen politisch-kirchlichen Charakter an und bilden sich endlich hauptsächlich aus dem kirchlichen Element heraus zu selbständigen Berufen aus. Gleichzeitig differenzieren sie sich unter einander, wobei manche durch Entstehen von Unterabteilungen mannigfaltiger, andere in sich zusammenhängender und bestimmter abgegrenzt werden.

Der Zauberer oder Medizinmann, dem Gewalt über Dämonen zugeschrieben wird, vertritt anfänglich die Stelle des *Doktors,* mit der Entwicklung der Kenntnis der natürlichen Verursachung verliert jedoch seine Thätigkeit den übernatürlichen und mithin auch den priesterlichen Charakter, und es entsteht eine anfangs gleichartige Klasse von Aerzten, welche sich dann in deutlich unterschiedene Arten und Grade spezialisiert.

Etwas später, auf der socialen Entwicklungsleiter, entstand die für Unterhaltung und Zerstreuung bestimmte Profession der *Sänger* und *Tänzer,* welche anfänglich eine Gruppe bildend, sich allmählich in zwei gesonderte Gruppen schied, von denen jede wieder besonderer Differenzierung unterlag. So trennten sich nach und nach vokale von instrumentalen Musikern, während sich von den beiden eine besondere Klasse der Komponisten ablöste.

Ovationen dem lebenden oder dem toten König dargebracht, nahmen auch eventuell sprachliche Formen an und es entstand

zuerst die unrhythmische Rede des *Orators,* dann, bei besonders emotionellen Anlässen, die rhythmische *Dichtung* des Priesters, Poeten, welche endlich zu Lobes-Hymnen sich ausbildete. Aus den primitiven mimischen Darstellungen der Thaten eines Helden, mit denen eine Oratio oder ein Lobgedicht begleitet wurde, entwickelte sich die *dramatische Kunst,* so dass die ganze Reihe der Dichter, Schauspieler, Dramaturgen ihre Quelle in den Versöhnungsgebräuchen der Götter beziehungsweise Häuptlingsverehrung hat.

Die grossen Thaten der Heldengötter wurden noch durch Erzählungen von Einzelheiten aus deren Leben ergänzt; so entwickelt sich aus dem Priester-Dichter der *Biograph.* Aus den halb wahren, halb erdichteten Erzählungen von den Thaten bestimmter Menschen oder Menschengruppen, welche den Anfang der *Weltgeschichte* bilden, entstehen dann einerseits ganz erdichtete *Fiktionen,* anderseits entsteht aus kritischen Reflexionen persönlichen Charakters nach und nach die unpersönliche Litteratur.

Der Medizinmann der Wilden und der Priester der ersten zivilisierten Völker trachten, um ihren Einfluss zu vergrössern, Kenntnisse über die Dinge und ihre natürlichen Eigenschaften zu erwerben; so wird der Priester der erste Mann der *Wissenschaft;* dieser wird durch spezielle Erfahrungen veranlasst, über die Ursachen der Geschehnisse nachzudenken, so betritt er das Gebiet der *Philosophie.* Also auch Wissenschaft und Philosophie haben ihre Quellen in den der Religion gewidmeten Thätigkeiten. Auch der *richterliche* und der *Advokaten-Beruf* differenziert sich aus den priesterlichen Funktionen, da der Priester als Autorität in Streitsachen anerkannt und durch Kenntnis der Gesetze auch zu Rechtsentscheidungen befähigt ist. Als der Gelehrte des Tribus oder der Gesellschaft wird der Priester notgedrungen auch der erste *Lehrer.* Der Priester behält seinen Einfluss auch auf den weltlichen Unterricht fast noch bis auf den heutigen Tag.

Das Errichten eines Opferaltars war natürlicherweise Sache des Priesters, daraus folgt, dass das Bauen eines Schutzdaches über dem Altar, aus dem sich mit der Zeit der *Tempelbau* entwickelte, auch Sache des Priesters war. Da nun in der älteren Gesellschaft ein Tempel zugleich Palast war (der das weltliche und religiöse Oberhaupt meist in einer Person vereinigt waren), so ist es natürlich, dass aus dem Tempelbau, dem Ursprung der *Architektur,* sich mit

der Differenzierung der beiden Gewalten auch die weltliche Architektur entwickelte.

Auch die *Bildhauerkunst,* anfänglich das Produkt priesterlicher Geschicklichkeit und auf Darstellungen von Göttern und Totenabbildungen beschränkt, geht allmählich in Künstlerhände über und erhält einen weltlichen Charakter. Ebenso verhält es sich mit der *Malerei.* Anfänglich ausschliesslich religiösen Zwecken dienend, hat sie noch lange, nachdem sie unabhängig geworden, beinahe ausschliesslich heilige Scenen zum Objekte; ihre Verweltlichung ist begleitet von einer grossen Differenzierung der Malerei und der ausübenden Künstler.

So weist der Entwicklungsprozess der Standeseinrichtungen durchgehends dieselben Züge auf. Im niedrigsten Zustande, z. B. bei den Tibetanern, wo der Lama nicht bloss Priester, sondern auch Maler, Dichter, Bildhauer, Architekt und Arzt ist, sind in demselben Individuum, oder in einer Individuengruppe, alle potenziellen Fähigkeiten enthalten, aus denen sich nachher verschiedene Berufsarten entwickeln, welche insgesamt den Weg von der unbestimmten Gleichartigkeit zur bestimmten Vielartigkeit durchmachen. Diese ganze Entwicklung jedoch ist unbemerkt und unbeabsichtigt vor sich gegangen; sie ist einzig und allein dem freiwilligen Zusammenwirken der Bürger entsprossen. Und doch stehen die meisten Menschen so sehr unter dem hypnotisierenden Einflusse der Ansicht von der Gewalt der Parlamente und der Ministerien, dass sie kein Auge haben für die wunderbare Organisation, welche tausende von Jahren hindurch, ohne jede Hülfe der Regierung, ja sogar trotz der von Seite der Regierung ihr bereiteten Hindernisse emporgewachsen ist. Wer aber die Wahrheit nicht anerkennt, dass diese Prozesse ohne jede absichtliche Bestimmung entstanden und nur socialen Ursprungs sind, der kann auch nicht glauben, dass die Gesellschaft durch natürliche Agentien sich vervollkommnen wird, noch weniger aber kann er die Gesetze dieser Entwicklung, die natürliche Ordnung der Veränderungen begreifen.

Und weder Argumente noch Beweise werden diesen Zustand ändern, so lange nicht ein anderer Geistestypus und eine andere Art von Kultur entstehen wird. Der Politiker wird immer wieder seine Energie in der Verbesserung einiger, und Verursachung vieler neuer Uebel verausgaben, während sociale Projektenmacher immer wieder die Gesellschaft in Stücke zu schneiden und nach ihren

idealen Vorlagen zu arrangieren versuchen werden, fest überzeugt, dass die Teile wieder zusammenwachsen und nach beabsichtigtem Plane funktionieren werden.

k) Industrielle Einrichtungen.

Der industrielle Fortschritt war, wie jeder Fortschritt überhaupt, in seinen Anfängen unmerklich und hat sich erst im Laufe der Jahrhunderte gesteigert, mit der Zunahme der fördernden und der Abnahme der hindernden Kräfte äusserer und innerer Natur. Es musste nicht nur der Widerstand der umgebenden Natur, sondern auch die aus der menschlichen Natur selbst entspringenden Schwierigkeiten mussten Schritt für Schritt überwunden werden. Ein plötzlicher Uebergang von uncivilisiertem zu civilisiertem Leben hat sich als fatal erwiesen, wie z. B. in Paraguay, wo die Eingebornen von den Jesuiten unvermittelt zur industriellen Thätigkeit eingedrillt, unfruchtbar wurden und eine Verminderung der Kolonien erfolgte. Erst in unseren Zeiten hat der industrielle Fortschritt einen so grossen Aufschwung genommen, dass die wissenschaftlichen und industriellen Verbesserungen dieses Jahrhunderts an Zahl diejenigen aller früheren Jahrhunderte zusammengenommen übertreffen.

Einer der ersten Faktoren der industriellen Entwicklung ist die *Arbeitsteilung.* Aus der ursprünglichen, auf psycho-physiologischen Ursachen beruhenden Arbeitsteilung entwickelt sich allmählich die sociale mehr lokale Arbeitsteilung mit verschiedenen Unterarten; aber immer und überall verfolgt die Wahl der Beschäftigungsarten die Linie des geringsten Widerstandes, und dasselbe Gesetz gilt auch für die Entwicklung der korrelativen socialen Strucktúren und der von diesen Strukturen begriffenen Thätigkeiten.

Der Fortschritt der industriellen Thätigkeit ist in zweiter Linie abhängig von dem *Rückschritt der kriegerischen Thätigkeit.* Diese letztere vermindert das Wachstum der Bevölkerung, das Bilden von Vorräten und das Ansammeln von Kapital; friedliche Zustände dagegen fördern das Wachstum der Bevölkerung, ein ausdauerndes Wirken, Sparsamkeit, Verbesserung der Methoden und den für quantitative und qualitative Vervollkommnung der Produkte so unentbehrlichen Wettbewerb.

In unmittelbarem Zusammenhang mit der Arbeitsteilung steht die *Verteilung.* Diese beginnt mit der Phase, in der Produzent und

Verteiler in einer Person vereinigt sind, durchschreitet die verschiedenen Entwicklungsstufen der Märkte und Messen und zeigt in unseren Zeiten der kommerziellen Thätigkeit die Tendenz, das direkte Verhältnis zwischen Produzent und Konsument immer mehr durch ein indirektes Verhältnis zu ersetzen. Hand in Hand mit der Entwicklung des Verteilungssystems geht die Entwicklung der *Kommunikations-* und *Beförderungsmittel,* von dem Zustande an, wo der Verteiler zugleich Beförderer war, bis zu jener Vervollkommnung der Verteilungsfunktionen, welche durch Entwicklung des Post-, Telegraphen- und Telephon-Wesens bewirkt wurde. Verteilung und *Austausch* sind ursprünglich Teile desselben Prozesses. So lange es keine Mess- und Wertbestimmungen giebt, ist der Begriff des Aequivalents sehr unbestimmt. Eine der frühesten Arten des Austausches ist der Austausch von Dienstleistungen. Die immer fühlbarer werdende Unbequemlichkeit führt jedoch bald zur Einführung eines Mediums für den Austausch. Dieses Medium, welches anfangs auf dem Gebiete der Erhaltung, Verteidigung und Dekoration geholt wird, gewinnt eine uniforme Gestalt in der Münze, welche mit der nächstfolgenden Preisbestimmung die Entwicklung des Verteilungssystems bedeutend fördert. Zu dem *Münzsystem* gesellt sich dann das *Banknoten-* und *Check-System,* das in den Myriaden von geschäftlichen Transaktionen, welche tagtäglich durch wenige Beamte z. B. in der Lombard-Street vollführt werden, seinen Höhepunkt erreicht hat. Diese grandiose, von unzähligen Wechselwirkungen bedingte industrielle Organisation hindert jedoch viele Menschen nicht, immer wieder von der Notwendigkeit einer „Organisation der Arbeit“ zu sprechen.

In jenen Zeiten, wo der Despotismus ein strenges politisches und kirchliches Regime aufrecht erhielt, war auch die industrielle Organisation einem strengen regulativen System unterworfen. Die Gewalt des *Familienvaters* tritt als erster industrieller Regulator auf; aus dieser entwickelt sich die Autorität des *Patriarchen* in industriellen Angelegenheiten, und im weiteren Verlaufe das *kommunale Regulativsystem,* welches in seinen Erscheinungen des gemeinschaftlichen Besitzes und der gemeinschaftlichen Arbeit, zum grössten Teile durch den Mangel eines Wertmessers bedingt, mit dem Aufkommen des Münzwesens allmählich verschwindet. Aus der kommunalen Regulierung geht die industrielle Organisation in die Herrschaft der *Gilden* über, welche innerhalb der Städte separate Körper

bilden und indem sie die Interessen ihrer Mitglieder verteidigen, gleichzeitig diese Mitglieder einem strengen Regiment unterwerfen.

Parallel mit der Entwicklung der industriellen Regulierung geht die Entwicklung der *Sklaverei:* Die in früheren Zeiten herrschende Ansicht, dass die Sklaverei eine geschichtliche Ausnahme sei, ist jetzt durch die Ueberzeugung verdrängt worden, dass in allen Gesellschaften Sklaverei die Regel und Freiheit die Ausnahme war. Im Anfang steht Sklaverei mit physischer Inferiorität in Verbindung und zwar am häufigsten mit kriegerischer Inferiorität. Als andere Ursachen der Sklaverei sind zu nennen: Verbrechen, Schuldknechtschaft, Männerraub und vollständige Verarmung durch übermässige Steuerlasten. Eine Differenzierung erfolgt, indem Sklaven für häusliche Dienstleistungen, für Ackerbau und für industrielle Beschäftigungen sich sondern. Das Verschwinden der Sklaverei steht nicht im Zusammenhang mit der christlichen Lehre, sondern mit socialen Thätigkeiten, welche nicht gerade im Konflikt mit der christlichen Lehre waren. Als industrielle Regulativform ist die Sklaverei durch den kriegerischen Typus bedingt. Mit der Verminderung der Kriege und der daraus folgenden geringeren Männer-Sterblichkeit entwickelt sich die Klasse der freien Arbeiter. Wo Sklavenarbeit und freie Arbeit in Wettbewerb kommen, unterliegt die Sklavenarbeit, als weniger ökonomisch vorteilhaft. Auch von dem *Feudalsystem* gilt die Annahme, dass es eine besondere Form der socialen Organisation ist; und doch finden wir bei den weitest entfernten und in keinerlei Verbindung stehenden Nationen ganz ähnliche Struktur-Typen. Eine positive Ursache der Auflösung dieser socialen Struktur ist bei weiterer industrieller Entwicklung die Untauglichkeit der Hörigen für produktive Zwecke, denn dieses Regime unterdrückt alle Initiative und alle Anregung zur Kraftentfaltung. Aus der Leibeigenschaft entwickelt sich *freie Lohnarbeit.* Mit dem Wachstum der Bevölkerung und deren Uebergang in sesshaften Zustand, entstehen aus Sklaven freie Arbeiter, sei es durch Ankauf der Freiheit, oder durch ihre Freilassung unter dem Einfluss religiöser Principien. Parallel mit der freien Arbeit, ging auch die Entwicklung des Vertragssystems. Der Vertrag in seiner primitivsten Form erscheint auf früher Stufe, da bei jedem Austausche ein momentaner Vertrag stattfindet. Von dieser ersten Stufe völliger Unbestimmtheit des Vertrages, bis zum heutigen Zustande der Präcisiertheit, wo eine Bank-Transaktion bis auf den Pfennig genau

berechnet erscheint, vollzog sich eine Entwicklung, als deren erster Faktor die Einführung eines Wertmessers, als weitere Ursache die Herausbildung der Tendenz zur Exaktheit in der menschlichen Natur zu betrachten ist. Allmählich wird verstreute freie Arbeit durch *Verbindungen freier Arbeiter* ersetzt. Eine Revolution zu Gunsten der vereinigten Arbeit brachte die Einführung der Maschine hervor. Während jedoch der Arbeiter als Konsument durch diesen Umschwung gewonnen hat, ist er als Produzent schlecht dabei weggekommen. Maschinenarbeit vermindert ständig die Sphäre menschlicher Thätigkeit und gestaltet menschliche Arbeit immer automatischer. Ueberdies — wenn die Fabrikarbeit auch das Beispiel der vollständig freien Arbeit darstellt, so besteht diese Freiheit für den Arbeiter letzten Endes nur darin, eine Sklaverei für die andere umtauschen zu können. Es scheint, dass im Verlaufe des socialen Fortschritts manche, grössere oder kleinere Teile der Gesellschaft für das Wohl der Gesellschaft als Ganzes, geopfert werden müssen, und dagegen wird es so lange keine Abhülfe geben, so lange die Hauptsorge der Menschheit auf Vermehrung der Subsistenzmittel gerichtet sein wird.

Wie einerseits Vereinigung der Arbeit, so entstand anderseits Vereinigung des *Kapitals*. Der Uebergang von inviduellem zu gemeinschaftlichem Kapital konnte erst durch das Aufkommen des Kredits beschleunigt werden. Die erste Form der Teilnehmerschaft hat ihre Wurzeln in Familie- und Gilde-Organisationen. Diese Genossenschaften waren jedoch nicht ganz industriellen, sondern zum Teile kriegerischen Charakters. Wichtiger waren schon die Verbindungen zur Betreibung des auswärtigen Handels. Auch in diesen erhielt sich aber noch der kriegerische Charakter, denn diese Gesellschaften sendeten Truppen aus und machten Eroberungen. Und dieses altertümliche Verfahren besteht noch heutzutage. Die grössten und angeblich civilisiertesten Nationen Europas lassen durch „Gesellschaften" Ländereien schwächerer Nationen „annektieren", ein Wort, das von Politikern für „Länder-Diebstahl" eingeführt wurde. Solche Gesellschaften erweisen sich jedoch im Resultate als nicht vorteilhaft, und das als typisch zu betrachtende Beispiel der Ost-Indischen Compagnie kann als Beweis gelten, dass Protektions-Industrie nicht prosperiert. In dem Masse, als die staatliche Intervention und Kontrolle der industriellen Organisation sich verminderte, erlangte die letztere einen ungeheuren Aufschwung. Der grösste Teil der Wege, Kanäle,

Häfen und Eisenbahnen unserer Zeit wäre nicht entstanden, wenn deren Ausführung der Regierung überlassen worden wäre, da Konservatismus und Bureaukratismus sich hemmend in den Weg gestellt hätten. Die einst so mächtige regulative Polizei ist jedoch heute bereits auf ein Minimum reduziert, ja Spencer glaubt, dass die legislativen Erleichterungen für Bildung von finanziellen Genossenschaften bereits das gehörige Mass überschritten hätten und nennt als Beweis dafür die Erlaubnis der Verbreitung von Prospekten, in denen das Publikum zu Subskriptionen aufgefordert wird, ohne dass ihm Einsicht in die Verhältnisse geboten werde. Aus Vereinigungen der freien Arbeit sind Vereinigungen zur Verteidigung gemeinschaftlicher Interessen der Arbeiter entstanden. Die Entwicklung der *Trade-Unions* vollzog sich sehr unregelmässig, entsprechend den grossen beruflichen und lokalen Verschiedenheiten. Sie sind manchmal aus geselligen Vereinen, öfters aber aus Bestattungsgesellschaften, Freundschaftsbündnissen und Krankenvereinigungen entstanden. Die Trade-Unions haben ihre Machtentwicklung, nach Spencer, hauptsächlich der Verbreitung des irrtümlichen Princips von der Gewalt der Majorität zu verdanken; da im Falle eines Streikes die nicht einverstandene Minorität stets gezwungen war, entweder sich zu unterwerfen oder ihre Beiträge zu opfern. Die Frage, ob die Berufsgenossenschaften als socialer Vorteil oder als sociales Uebel zu betrachten seien, beantwortet Spencer dahin, dass sie als Vereinigungen zur Leistung gemeinschaftlicher Hülfe und in ihrer socialen Bedeutung als Steigerung der Fähigkeit zu freiwilligem Zusammenwirken in hohem Grade anerkennenswert sind, jedoch in Bezug auf ihr Verhältnis zu der Unternehmerschaft und dem Publikum als schädlich erscheinen. Sie vertreten in Bezug auf ihre eigenen und die Interessen Anderer ganz wiedersprechende Principien, indem sie die künstliche Steigerung der Konsumpreise verdammen, die künstliche Steigerung der Arbeitspreise dagegen für berechtigt halten. Indem sie den Unternehmer zu höheren Löhnen zwingen, setzen sie ihn entweder der Gefahr des Bankerottes aus, oder nötigen ihn zur Erhöhung der Produktenpreise [1]), in welchem Falle die gesamte Gesellschaft, Trade-Unionisten als Konsumenten miteinbegriffen, als geschädigt erscheinen. Als Differenziationen der Berufsgenossenschaften sind zu nennen:

---

[1]) Spencer scheint auch die gegenwärtige Transvaalannexion vorausgesehen zu haben.

Konsumvereine, Genossenschaften mit Gewinnanteilnahme und Produzentenvereinigungen verschiedener Systeme.

Neben diesen auf sociale Reformen hinzielenden Institutionen bespricht Spencer noch die socialistischen Theorien, wobei er zu beweisen sucht, dass ein Parallelismus zwischen der beabsichtigten socialistischen Struktur und derjenigen eines Kriegsheeres besteht, und dass infolge dessen diese Theorien bei der fortschreitenden Entwicklung des industriellen Typus undurchführbar seien. Als Beweis führt er die kommunistischen Landansiedelungen in Süd-Australien an. Eine durchreisende Enquetekommission konstatiert als Ergebnis der meisten Antworten die Verwerfung des kommunistischen Systems, welches angeblich Uneinigkeit, Gewaltthätigkeit, Trägheit und Rebellion erzeugt. Spencer findet dies auch natürlich, indem er die socialistische Doktrin als psychologisch absurd erklärt. Das Princip: „Jedem entsprechend seinen Bedürfnissen" fordert die Ausdehnung des Familienregimes auf die ganze Gemeinschaft, widerspricht daher dem Spencerschen Grundsatze von der notwendigen Trennung der Familienethik von der gesellschaftlichen Ethik. Völker, welche in ihren korporativen Thätigkeiten das natürliche Verhältnis zwischen Verdienst und Belohnung aufheben, führen zu ihrer eigenen Vernichtung, da sie die Entwicklung höherer Fähigkeiten als gradezu Nachteil bringend unterdrücken. Den Glauben an eine Aenderung der seelischen Beschaffenheit der Menschen hält Spencer für eine Illusion und imputiert den Socialisten einen unerschütterlichen Glauben an eine sociale Alchimie, welche aus unedlen Naturen edle Handlungen hervorbringen könne.

Da Spencer trotz alledem einen Sieg des Kollektivismus auf industriellem Gebiet als nächstes Resultat aller dahinzielenden socialen Tendenzen für unvermeidlich hält, so beklagt er als einen voraussichtlichen Verlust jeder induviduellen Freiheit das zukünftige Los derjenigen, welche die Freiheit nicht verdienen, die sie besitzen. In welcher Weise die Transformation vor sich gehen wird, ist ungewiss, doch hält Spencer eine progressive Umgestaltung für wahrscheinlicher, als eine gewaltsame Umwälzung. Die staatliche Regulierung muss nur fortdauernd erweitert, und die individuelle Aktivität eingeschränkt werden und es wird bald in der industriellen Organisation ein Zustand herbeigeführt werden, wo keiner thun darf, was ihm beliebt, sondern jeder thun muss, was ihm befohlen wird. Da die Linie der industriellen Entwicklung in ihrem ganzen Verlaufe

eine Tendenz von der individuellen Abhängigkeit zur individuellen Freiheit aufweist, so muss ein künftiger Zustand der individuellen Abhängigkeit, sei es von einem Monarchen, einer Oligarchie, einer demokratischen Majorität, oder einer kommunistischen Organisation, als Rückschritt bezeichnet werden.

Mögen nun diesem Rückschritt noch manche andere Rückschläge von längerer oder kürzerer Dauer im Laufe der künftigen socialen Entwicklung folgen, als endgültiges Resultat hält Spencer seine optimistische Ansicht von der völligen Anpassung der inneren an die äusseren Verhältnisse aufrecht, und er beschliesst seine umfangreiche sociologische Thätigkeit mit folgender schon vor Jahren von ihm niedergeschriebenen Zukunftsverheissung: „Der Zukunftsmensch wird so beschaffen sein, dass seine Privatbedürfnisse mit den Bedürfnissen der Allgemeinheit zusammenfallen werden. Mit der spontanen Bethätigung seiner eigenen Natur, wird er gleichzeitig die Funktionen einer socialen Einigung erfüllen, und nur dadurch wird er im stande sein, seine Natur in dieser Weise zu bethätigen, dass alle anderen ebenso wie er handeln werden.“

III.

Kritische Einwände gegen die Sociologie Spencers.

Die Behandlung der wichtigsten, gegen Spencer vorgebrachten Einwände, denen wir auch unsererseits einige kritische Bemerkungen in Bezug auf manche seiner Schlussfolgerungen folgen lassen, wollen wir mit denjenigen beginnen, mit denen sich Spencer selbst auseinandersetzt.

Ein Gegner, den Spencer im Verlaufe seines ganzen Werkes, sei es im Texte selbst, sei es in eigens hinzugefügten Anhängen bekämpft, ist *Prof. Max Müller*, Hauptvertreter der Schule der Mythologisten. Müller ist ein entschiedener Gegner der Spencerschen Theorie, nach welcher alle Religion sich auf die Ahnenverehrung zurückführen lasse. Müller, der diese Theorie „eine Rückkehr zum Euhemerismus“ nennt, setzt derselben in seiner *„Vergleichenden Mythologie“* und neuerdings in *„Entstehung und Entwicklung der Religionen“* eine ganz andere Theorie entgegen. Nach ihm lässt sich die Entwicklung aller Religionen auf die Evolution einer einzigen Idee, derjenigen des Unendlichen zurückführen, die von Beginn an in geringerem oder höherem Masse im Geiste aller Menschen enthalten war. Er glaubt eine Bestätigung dieser Hypothese in der indischen Veda zu finden. Ein Etwas fühlen, das man sich selber nicht erklären kann, ein Etwas, das uns innerlich quält, verehren, nach einem Namen dafür suchen, es stammelnd anrufen — dies ist der Anfang jedes religiösen Kultus. So ist nach Müller der Gottesbegriff dem Begriff der Götter vorangegangen. Die Götter waren nur eine nachträgliche Personifikation jener grossen, den Menschen angeborenen Idee.

Im ähnlichen Sinne kritisiert auch *Guyau* Spencers Religionstheorie. Er meint, etwas so Kompliziertes, wie die Religionen, liesse sich nicht von dem einzigen Prinzip der Ahnenverehrung ableiten.

Die Religion ist eine entstehende Wissenschaft — jeder Aberglaube ist nur eine falsch durchgeführte wissenschaftliche Induktion. Das einzig Schätzenswerte in den Religionen ist eben der ihnen innewohnende Keim jenes Forschungsgeistes, der heute nach ihrer Abschaffung strebt.

Spencer wirft in seiner Entgegnung den Mythologisten vor, dass sie mit den Ideen und Gefühlen beginnen, die den Civilisierten zukommen, und mit Hülfe von Schlüssen zu den Ideen und Gefühlen der Uncivilisierten hinabsteigen. Diese ist eine sehr leicht irreführende Methode. Der unentwickelte Geist hat weder das emotionelle noch das intellektuelle Streben, das ihm die Mythologisten andichten, weder Neigung, noch Fähigkeit zur Spekulation. Die niedrigsten Typen der Menschen kennen keine Verwunderung auch über die merkwürdigsten Dinge, keine Ehrfurcht, also auch keine religiöse Erregung, solange an den Dingen nichts Bedrohliches zu bemerken ist. Auch die Annahme, dass die Urvölker unvermeidlich dazu gedrängt worden seien, abstrakte Namen zu personifizieren, ist irrig. Die Personifizierung der Abstraktionen wird weder durch die, von heute noch lebenden Rassen gelieferten Zeugnisse, noch durch Schlüsse aus alten Zeugnissen gestützt; auch hat sie keine sprachlichen Ursachen, da die Personifizierung von Naturkräften, von der behauptet wird, sie werde durch die, das Geschlecht ausdrückenden Wortendungen veranlasst, ganz ebenso auch da vorkommt, wo es keine solchen Endungen giebt.

In der Revue philosophique vom Mai 1877 hat *Henri Marion* Spencer den Vorwurf gemacht, er halte, wo es sich um Einteilung tierischer Typen handle, jene mit unentwickeltem Nervensystem für niedrige, die mit entwickeltem Nervensystem für hochstehende Formen, dagegen bei Einteilung der Gesellschaften diejenigen mit vorherrschend industriellem oder der Ernährung dienendem System für höher, als die mit hochcentralisiertem und leistungsfähig regulierendem System (das doch einem entwickelten Nervensystem entspreche). Dies komme daher, weil Spencer sich im ersten Falle vom Gesichtspunkte des Naturforschers, im zweiten vom denjenigen des Moralisten beeinflussen lasse. Spencer erklärt dagegen[1]): Bei Tieren bleibt der Massstab der Ueberlegenheit stets durchaus derselbe, bei Gesellschaften dagegen ändert sich dieser Massstab vollkommen, weil die zu erreichenden Ziele ganz andere werden. In Hinsicht daher auf spätere

---

[1]) Nachschrift zum II. Teil der Sociologie.

Erfordernisse steht eine Gesellschaft um so höher, je weiter ihr industrielles System entwickelt ist. Der industrielle Typus ist deshalb der höherstehende, weil er in jenem Zustande des dauernden Friedens, welchem die Civilisation entgegenstrebt, dem individuellen Wohlergehen besser dient, als der kriegerische Typus.

Sir Henry Maine (Village Communities) will die, von Reisenden gemachten Angaben, deren sich Spencer meistens bedient, nicht als Zeugnisse gelten lassen; er spricht von den „trügerischen Zeugnissen über die Wilden, welche aus den Geschichten der Reisenden zusammengelesen werden.“ Spencer widerlegt ihn, indem er hervorhebt, wie dieselben Dinge, welche nichts weiter als „Geschichten von Reisenden“ waren, als sie in römischen Zeiten niedergeschrieben wurden, in unseren Tagen zu der Ehre gelangt sind, eine höhere Autorität zu geniessen, als ganz ähnliche Berichte, welche von neuern oder noch lebenden Reisenden verfasst worden sind, weil eben ein gewisses Alter in den Augen der meisten Leser jedem Zeugnis eine besondere Heiligkeit verleiht. Doch ist nicht abzusehen, warum man den, aus zweiter Hand stammenden Mitteilungen von Tacitus eine Zuverlässigkeit beimessen soll, die man den, aus erster Hand kommenden Angaben neuerer Forscher verweigert, von denen doch viele eine wissenschaftliche Erziehung genossen haben.

Endlich verteidigt sich Spencer [1]) ausdrücklich gegen alle diejenigen, die ihm eine Uebertreibung der Analogien zwischen dem socialen und dem menschlichen Organismus zum Vorwurf machen. Er habe wiederholt die grossen Unterschiede zwischen beiden Arten von Organismen hervorgehoben und die Gemeinsamkeit der Grundprincipien ihrer Organisation als das Einzige, ihnen Gemeinsame bezeichnet. Wiewohl er im Jahre 1860 in der Westminster Review die Auffassung von Plato und Hobbes zurückwies, dass eine Aehnlichkeit zwischen der socialen Organisation und der Organisation eines Menschen bestehe, sei ihm doch von einem Kritiker in der Saturday Review diese Idee zugeschrieben worden, die er so bestimmt verurteilt hatte. Er habe sich der Vergleiche nur bedient, um sie als Unterlage für den Aufbau eines zusammenhängenden Ganzen von sociologischen Induktionen zu benützen.

Trotz dieser Verwahrung Spencers, bleibt doch jedem, der sich durch den ganzen Wust der, bis ins einzelnste gehenden biologischen

[1]) Sociologie II. Band, „Zusätze und Zusammenfassung.“

Gleichnisse, die einen ganzen Band seiner Sociologie ausfüllen, hindurchgearbeitet hat, der unverwischbare Eindruck, dass der Autor wohl dieser Methode eine mehr als heuristische Bedeutung beilegen müsse. Wiewohl die Analogien angeblich nur zur besseren Veranschaulichung dienen sollen, machen sie oft den Eindruck, als wären sie mühsam gesucht, und häufig werden sogar zur Erklärung verhältnismässig einfacher socialer Phänomene biologische Vorgänge gewählt, die nur einem, in der Biologie gründlich Bewanderten verständlich sein können, was auch darauf hinweist, dass hier eher der Beweis einer Aehnlichkeit beider Organisationen, als blosse Veranschaulichung bezweckt wird.

Die Reihe der übrigen Einwände, die zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Seiten gegen Spencer vorgebracht wurden, lässt sich in drei Gruppen scheiden:

1. Solche, welche das System an seiner Wurzel fassen, indem sie das Entwicklungsgesetz angreifen;
2. solche, die sich auf die angewandte Methode beziehen, und endlich,
3. diejenigen, welche verschiedene, spezielle sociale Phänomene betreffende Generalisationen oder aus ihnen abgeleitete Schluss- und Zukunftsfolgerungen bekämpfen.

1. Zu den Ersten und Wenigen, welche sich an das Entwicklungsgesetz selbst heranwagten, gehört der russische sociologische Publizist *Michailowski.* In seiner im Jahre 1869 gedruckten Abhandlung: „Was ist der Fortschritt? [1]“ erklärt Machailowski, Spencer habe das Grundgesetz der Entwicklung: „Vielartigkeit entstehe aus Gleichartigkeit,“ nicht genügend begründet. Seine Beispiele beweisen bloss, dass eine Modifizierung und Steigerung der Vielartigkeit erfolgt. So sei das Beispiel vom Licht, welches als Gleichartiges beim Anzünden vielartige Wirkungen hervorbringe, falsch gewählt, denn das Licht ist nicht ein einfacher Körper, und es sind hier auch mehrere Kräfte thätig (wie Wärme, chemische Affinität); so entsteht hier das Vielartige aus Vielartigem. Würde man statt dessen Gold nehmen, so wird unter dem Einflusse einer Kraft, z. B. der Wärme, auch nur eine Wirkung entstehen, das Schmelzen. Auch die Motivierung, dass Gleichartigkeit ein labiles Gleichgewicht, und gleichsam die Tendenz habe in Vielartigkeit zu übergehen, ist falsch,

[1]) Neue Auflage seiner Werke 1896, I. Band.

denn Differenzierung entsteht immer unter der Einwirkung verschiedener Kräfte, nicht aber als Resultat der Tendenz des Gleichartigen sich zu differenzieren. Das Gesetz der Labilität des Gleichartigen hat als empirisches Gesetz seinen Wert, aber es in Verbindung bringen mit dem Gesetze der Entwicklung überhaupt bedeutet so viel, als zu behaupten: Vielartigkeit ist die Ursache des Ueberganges vom Gleichartigen zum Vielartigen, mithin eine petitio principii.

Gegen das Gesetz des Fortschritts der geistigen Kraft, welches Spencer durch steigende Differenzierung der Arbeit begründet, wendet Michailowsky ein, dass Teilung der Arbeit das sociale Aggregat wohl zur Vielartigkeit, das Individuum dagegen zur Einseitigkeit führt. Der Urmensch hat mit der Vollkraft aller seiner Fähigkeiten gelebt; wie einseitig und stumpfsinnig erscheint dagegen der sein ganzes Leben lang an Stecknadelköpfen arbeitende Fabrikarbeiter. [1]) Der naturwissenschaftlichen Auffassung des Fortschritts, als Uebergang vom Gleichartigen zum Vielartigen, setzt Michailowski seine subjektiv-sociologische Formel entgegen: Fortschritt besteht in möglichst grosser Einigkeit des Aggregats bei möglichst grosser Vielseitigkeit des Individuums.

In dem mehrmals erwähnten Werke: *„Die sociale Frage im Lichte der Philosophie“* von *Ludwig Stein* wird das Entwicklungsgesetz seiner principiellen Bedeutung nach zum Teil eingeschränkt, seinem Inhalte nach aber erweiternd vervollständigt. Von dem Umstande, dass die Entwicklung als Forschungsprincip sich bewährt hat, dürfe man sich nicht verleiten lassen, sie als Schlüssel aller Welträtsel oder gar als Weltprincip zu betrachten. Die Entwicklung zu substanzialisieren, das hiesse, die Form des Weltgeschehens mit dem Inhalt verwechseln, also auf metaphysische Spekulationen zurückkommen. Die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung ist eine brauchbare, ja unentbehrliche Methode, aber nur Methode ein glückliches heuristisches, im günstigsten Falle regulatives Princip. Die Erhebung der Kausalität und Entwicklung zu gesetzmässigen Triebrädern der gesamten, auch der geistigen Geschichte ist nur zulässig, wenn eine kausale *und* eine teleologische Kontinuität in der Geistesgeschichte der Menschheit, in Kunst, Wissenschaft und den socialen Institutionen nachgewiesen werden kann. Neben einer historischen

[1]) Michailowski übersieht, dass die Geistesentwicklung des heutigen Fabrikarbeiters, trotz seiner Stumpfheit, im grossen und ganzen derjenigen des Urmenschen doch unvergleichlich überlegen ist.

Kontinuität ist noch eine logische zu unterscheiden, deren Regulator in der philosophischen Gedankenentwicklung eine immanente Dialektik, in der socialen Entwicklung eine immanente Teleologie ist, wobei unter immanenter Teleologie nur ein rein subjektives, relatives, regulatives Princip zu verstehen ist. Mit der Leugnung der transcendentalen Teleologie und mit der Verwahrung, dass die Entwicklung der menschlichen Kultur nicht nach dem Princip des kleinsten Kraftaufwandes verlaufen ist, lassen sich alle, scheinbar gegen das Princip der fortschreitenden Entwicklung sprechenden Thatsachen wie z. B, der Rückschritt des Mittelalters erklären.

Eine der wichtigsten Definitionen Spencers, diejenige, welche seine Sociologie eröffnet, die Definition der Gesellschaft wird von *Stammler* bestritten. Gesellschaft ist nach Spencer ein Beisammensein von Menschen, das von einer gewissen Dauer ist. Wo soll aber da die Grenze? fragt Stammler [1]) liegen. Bei welcher Zeitdauer wird das nur zeitweilige Aggregat zu einem solchen von längerem Bestande? Es kann unmöglich auf das quantitative Moment einer längeren oder kürzeren Dauer der Zusammenfügung ankommen, sondern allein auf die Art der Verbindung. Stammler setzt, gemäss seiner vorher erwähnten Theorie, die Definition entgegen: Sociales Leben ist äusserlich geregeltes Zusammenleben von Menschen.

Die Spencersche Definition des Lebens als des „Vermögens der unaufhörlichen Anpassung der inneren Verhältnisse an die äusseren“, wird von John Watson [2]) kritisch erweitert. Diese Definition berücksichtigt nur eine Seite des lebenden Wesens, diejenige nämlich, dass es Wandlungen durchläuft, welche es nicht unverändert lassen, sondern immer neue Verhältnisse zu seiner Umgebung bewirken. Doch giebt es noch eine andere Seite des Lebens, welche diese Definition nicht genügend betont. Wenn das lebende Wesen sich auch immer entsprechend seiner Umgebung ändert, so bewahrt es doch durch alle Veränderungen hindurch seine Einheit. Aeussere Kräfte versuchen es fortwährend, seine Einheit zu zerstören, aber solange das Leben dauert, behält es sie dennoch immer. Die Einheit eines Lebewesens ist daher verschieden von der Einheit eines Steines; die letztere besteht in einer unwandelbaren Idendität der mechanischen Kräfte, welche seine Teile zusammenhalten; die erstere ist eine

[1]) „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung.“

[2]) „Comte Mill and Spencer,“ An Outline of Philosophy, Glasgow 1895.

Idendität, welche sich erhält durch unaufhörliche Anpassung an äussere, unvermeidliche Kräfte. Wir können daher nach Watson das Leben definieren als „das Princip, durch welches ein Lebewesen seine Individualität aufrecht erhält durch fortwährende Anpassung an äussere Bedingungen".

Vom philosophischen Standpunkte wird Spencer von *Höffding*[1]) inkonsequente Durchführung der Entwicklungshypothese vorgeworfen. Anfangs (in der ersten Auflage der Principles of Biology und in den First Principles) glaubte er an einen Uebergang aus dem Materiellen in das Seelische, und so konnte er das Entstehen der Empfindungen aus dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft erklären. „In den folgenden Auflagen aber fasste Spencer das Verhältnis zwischen dem Psychischen und dem Materiellen, der Identitätshypothese gemäss, so auf, dass sie als zwei phänomenale gegenseitig irreduktible Formen der unerkennbaren Kraft dastehen sollten." Wenn Spencer den Entwicklungsbegriff, der durch alle Erscheinungen die äusseren, sowohl als die inneren wirke, nur als das „Absolute", für Spencer mit dem „Unerkennbaren" identische, als durchaus ungültig erklärt, so sieht Höffding darin einen Widerspruch und den Ueberrest eines Dualismus. Es lässt sich kein Beweis führen, dass die Entwicklung nur die Hülle, nicht aber auch den Kern der Welt betreffen sollte.

Das „Unerkennbare" erregt noch manchen Anstoss: *Ferri*[2]) schildert die Enttäuschung, die das „Unerkennbare" ihm bereitete folgendermassen: „Man schreitet vorwärts, entzückt und getragen vom mächtigen Strome der Thatsachen und der Induktionen, und wenn die erlangte Flugkraft unseren Ideengang unaufhaltsam zu der letzten Schlussfolgerung drängt, da fühlt man sich plötzlich aufgehalten . . . . . durch die gewaltsame Anstrengung des Meisters, eine unmögliche Versöhnung herzustellen zwischen der Wissenschaft und dem Unerkennbaren".

Diese Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft kritisiert auch *Roder*[3]) mit folgenden Worten: „Vielleicht wollte Spencer den Theologen eine goldene Versöhnungsbrücke bauen. Hier gerade aber heisst es haarscharf sein. Die Philosophie . . . . . darf die Existenz einer unerkennbaren Macht nicht von neuem behaupten.

---

[1]) « Geschichte der Philosophie », II. Bd., 1896.

[2]) «Sociologie et Socialisme» (Gelesen auf dem sociologischen Kongress in Paris 1894.)

[3]) « Der Weg zum Glück ».

Wir stecken trotz alle Widerrede noch tief in der Methaphysik ....
Wollen wir allmählich auf festeren Boden kommen, so müssen wir aufhören, Unerkennbares als Erkennbares zu behandeln, und von einer Existenz des Unerkennbaren zu reden".

2. Unter den, auf die Methode bezüglichen Einwänden sind manche von allgemeiner Natur, während andere nur die biologischen Analogien zum Gegenstande haben. Schäffle *meint*[1]), Spencer habe die Aufgabe der Verknüpfung der socialen und nur der socialen Erscheinungen zu einem Ganzen und die einfache Analyse der, allen Socialgebieten gleichmässig angehörigen Erscheinungen nicht geleistet; er ignoriert, was analytisch schon in den einzelnen historischen, statistischen und politischen Bearbeitungen der socialwissenschaftlichen Spezialgebiete geleistet ist ..... Die Erhebung der Gesellschaft aus dem Reich der psychischen und biologischen Thatsachen rückwärts bis zur Physik des Himmels habe er nicht nachgewiesen. Spencer hält auch die psychischen Thatsachen für messbar, nirgends aber, namentlich nicht in der Religionstheorie, findet man diese Messung wirklich angewendet. Selbst jene Methoden, in welchen Anfänge der Messung psychischer Thatsachen bemerkbar sind, z. B. jene der Psychophysik und Moralstatistik bleiben von Spencer unbeachet.

Auch Roder hält die Methode der Erklärung aller socialen Wandlungsprozesse durch das Entwicklungsgesetz für nicht exakt. Das Gesetz ist überhaupt nicht abgeschlossen. Alle Wissenschaft strebt nach quantitativen Gesetzen; dieses ist aber nur qualitativ bestimmt.

Tönnies[2]) hebt hervor, dass die Anwendung biologischer Analogien in der Sociologie ein deduktives Verfahren bedeute. Er nennt die Auffassung der Gesellschaft als Organismus bei Spencer, Schäffle und Lilienfeld konfus, da man nicht wisse, ob die Bezeichnung „socialer Körper" sich auf die ganze Menschheit beziehe oder auch auf eine ihrer bestehenden Abteilungen. Die Theorie vom socialen Organismus hat nur Sinn, wenn man sie betrachtet als Ausdruck einer Tendenz des menschlichen Gedankens in Bezug auf das Verhältnis zwischen Individuum und Gruppe; bei Spencer hat sie jedoch eine ganz andere Bedeutung.

---

[1]) « Bau und Leben des socialen Körpers ».
[2]) Auf dem sociologischen Kongress in Paris 1894.

Auch *Tarde*[1]) erhebt einen Einwand gegen die Zusammenstellung der Gesellschaft mit dem Organismus. Nach seiner Ansicht ist die organische Form nur die niedrigste Form einer Gesellschaft. Die höheren menschlichen Gruppen haben sich aus dieser Form längst herausentwickelt, und wenn sie zuweilen bei ihnen in Erscheinung tritt, so ist sie als retrograd zu betrachten. Wären die Gesellschaften Organismen, so wäre der sociale Fortschritt nicht nur von der Differenziation, sondern auch von einer immer wachsenden Ungleichheit begleitet; die gleichheitliche und demokratische Tendenz aller, auf einer gewissen Civilisationsstufe angelangten Gesellschaften wäre auf diese Weise entweder gar nicht, oder nur als socialer Rückschritt zu erklären.

Von den, die Zukunftsausblicke Spencers kritisierenden Einwänden heben wir vorerst denjenigen *Roders*[2]) hervor, weil dieser eine direkt aus dem Entwicklungsgesetze hergeleitete Folgerung betrifft. Spencer stellt der Menschheit als Folge der fortgesetzten Anpassung, ein goldenes Zeitalter in Aussicht. In ferner Zukunft werden die Menschen so angepasst sein an alle Bedingungen, dass fast alle Leiden aus der Welt verschwinden werden. „Nach dem psychologischen Gesetz der Relativität, wendet Roder ein, ist jedes Lust- oder Unlustgefühl abhängig von den vorangehenden Lust- oder Unlustgefühlen. . . . Die geringen Leiden in der Zukunft werden dem verwöhnten Menschen ebenso bitter vorkommen, wie uns die heutigen grossen. Sie werden ebenso klagen, wie heute. Und endlich: Auf Entwicklung folgt Auflösung, die Erde erkaltet und stürzt in die Sonne. Es ist nichts mit solcher Zukunftssymphonie.“

Einen vorwiegend allgemeinen Charakter haben auch die Einwände, die *Emile Dürkheim* an zahlreichen Stellen seines Werkes über die Teilung der Arbeit[3]) gegen Spencer erhebt. Für Spencer sind die primitiven Gesellschaften nur eine ephemere Zusammensetzung von unabhängigen Individuen, der Nullpunkt des socialen Lebens; denn die Entwicklung beginnt mit einer fast vollständigen Gleichartigkeit, das Hauptmerkmal einer Gesellschaft aber ist innerer Zusammenhang. Dürkheim fasst Gleichartigkeit und Zusammenhang nicht als sich ausschliessende Gegensätze, sondern eher als sich bedingende Erscheinungen auf. Die primitiven Gesellschaften

[1]) „Sociale Logik“.
[2]) „Der Weg zum Glück“, 1888.
[3]) „De la Division du Travail social“.

haben nach seiner Meinung in ihrer Art ein sehr starkes kollektives Leben, welches sich wohl nicht in Tauschhandel und Verträgen, wohl aber in einer Menge gemeinschaftlicher Ueberzeugungen und Gewohnheiten äussert. Diese Aggregate sind zusammenhängend nicht *obwohl* sie, sondern *weil* sie gleichartig sind. Sie stellen einen ganz bestimmten Typus der Zusammenhängigkeit dar, der eben durch ihre Gleichartigkeit bedingt ist.

Wenn nach Spencer der organisierte Despotismus des kriegerischen Regimes die Ursache des Aufgehens der Individualität im Gesamtleben ist, so meint Dürkheim, dieses Verschwinden der Individualität komme daher, dass das individuelle Bewusstsein sich noch gar nicht von dem kollektiven Bewusstsein losgetrennt hat. Wenn in den primitiven Gesellschaften der individuellen Persönlichkeit so wenig Platz eingeräumt wird, so geschieht dies nicht etwa durch künstliche Unterdrückung, sondern weil in diesem Zustande die individuelle Persönlichkeit noch gar nicht existiert. Dürkheim sieht gerade in dem Aufkommen der despotischen Gewalt den ersten Schritt zur Anbahnung des Individualismus. Die Häuptlinge sind in der That die ersten Individualitäten, die sich aus der socialen Masse loslösen.

In geistreicher Weise behandelt Dürkheim Spencers Theorie, dass Egoismus der Ausgangspunkt für die Menschheit gewesen sei, der Altruismus aber erst als späteres sociales Produkt zu betrachten sei. In Vertretung der Dogmen des Kampfes ums Dasein und der natürlichen Auslese, sagt Dürkheim, schildert man uns in den dunkelsten Farben die primitive Menschheit, deren angeblich einzige Leidenschaften Hunger und Durst waren. Um gegen die rückwärtsblickenden Träumereien der Philosophie des XVIII. Jahrhunderts anzukämpfen, um zu beweisen, dass das verlorene Paradies nicht hinter uns liege, dass unsere Vergangenheit nichts enthalte, was zu beneiden wäre, glaubt man diese Vergangenheit systematisch verdunkeln und herabwürdigen zu müssen. Die Entbehrungen, die der Wilde sich auflegt, um seinen religiösen Traditionen zu gehorchen, die Hingebung, mit welcher er sein Leben opfert, sobald die Gesellschaft es fordert, der unwiderstehliche Drang, der die indische Witwe ihrem Manne, den Unterthan seinem Häuptling in den Tod nachtreibt und den alten Kelten veranlasst, durch ein freiwilliges Ende seine Genossen von einem unnützen Teilnehmer an den gemeinschaftlichen Vorräten zu befreien — ist all dies nicht Altruismus?

Wenn es auch Aberglaube ist, so zeugt es doch von der Fähigkeit sich hinzugeben.[1]) Der Altruismus, führt Dürkheim weiter aus, ist nicht bestimmt, in Zukunft eine Art angenehmer Verschönerung unseres socialen Lebens zu werden, wie es Spencer behauptet; er wird immer seine grundlegende Basis sein. „Jede Gesellschaft ist eine moralische Gesellschaft.“ Wollte man sagen, dass der Altruismus aus dem Egoismus stamme, so wäre dies eine creatio ex nihilo. Die Wahrheit ist, dass diese beiden Triebfedern des menschlichen Betragens von Anfang an im menschlichen Bewusstsein vorhanden waren.

Die höheren Gesellschaften werden, wie Spencer beweisen will, nicht mehr durch einen einzigen, fundamentalen Vertrag zusammengehalten, sondern ein grosses System von Einzelverträgen verbindet die Individuen untereinander. Um jedoch zu beweisen, dass der gesellschaftliche Wirkungskreis sich zu Gunsten des individuellen vermindere, genügt es nicht, wie Spencer es gethan, einige Fälle zu zitieren, wo es dem Individuum gelang, sich vom kollektiven Einfluss zu emanzipieren, denn es ist leicht möglich, dass die sociale Aktivität wohl auf einem Punkte sich vermindert, dagegen auf einem anderen ihr Gebiet erweitert. Man muss in der Geschichte diejenige Institution verfolgen, durch welche die sociale Aktivität hauptsächlich sich äussert, und diese Institution ist das *Recht*. Nun ist es aber offenbar, dass das Recht nicht im Schwinden begriffen ist, sondern im Gegenteil immer komplizierter sich gestaltet. Die Rolle der Verträge vermindert sich, diejenige der socialen Kontrolle über das Schliessen, Auflösen und Modifizieren der Einzelverträge ist dagegen im Steigen begriffen. Der Grund hievon ist nach Dürkheim das allmähliche Schwinden der segmentären Organisation, denn jedes Segment hat die Tendenz in der socialen Masse aufzugehen.

Auch das allmähliche Schwinden des Regulativsystems mit der Entwicklung des industriellen Typus wird von Dürkheim bestritten. Man vergleiche nur die Tribus ohne centrale Autorität mit der centralisierten, diese mit dem Städtegebilde, die Städte mit der feudalen Gesellschaft und diese mit der heute bestehenden Form, und man wird erkennen, dass ein ausgebildeter Regierungsapparat mit der Struktur höherer Gesellschaften eng zusammenhängt. Das Motiv Spencers, dass das Regulativsystem, welches die Aufgabe habe, die äussern Verhältnisse zu regeln, verschwinden müsse, weil in

[1]) Wenn diese Hingabe durch Furcht erzeugt ist, so ist ihre ursprüngliche Quelle doch der Egoismus.

industriellen Gesellschaften der Krieg nur ein Ausnahmszustand sei, und die gesellschaftlichen Interessen an Bedeutung verlieren, ist ebenfalls nicht stichhaltig. Wenn die kriegerischen Verhältnisse bei höheren Gesellschaften abnehmen, so werden sie durch andersartige Verhältnisse, wie Negociationen, Koalitionen etc. ersetzt, welche auch einen externen Charakter tragen. Der Regierungsapparat ist also nicht davon abhängig, ob eine Gesellschaft kriegerischer oder friedliebender ist; seine Zunahme steht in geradem Verhältniss zur steigenden Arbeitsteilung, da die damit verbundene Differenzierung der socialen Funktionen ein sichtendes und kontrollierendes Regulierungsverfahren erheischt.

Endlich wird eine der wichtigsten Folgerungen aus dem Entwicklungsgesetze von Dürkheim bekämpft. Mit fortschreitender Entwicklung nähert sich die Menschheit nach Spencer einem *stationären Zustande;* nach Dürkheim aber wird sie immer beweglicher und gestaltungsfähiger. Wenn, wie Spencer annimmt, der Fortschritt nur den Zweck hätte, das Individuum seinem kosmischen Milieu immer vollkommener anzupassen, so stünde freilich ein Zeitpunkt der vollkommenen Harmonie der inneren mit den äusseren Bedingungen bevor, und damit hätte der Fortschritt seine Aufgabe erfüllt und sein Ende erreicht. Aber in diesem Falle wäre die Bedeutung des Fortschritts für das Individuum unerklärlich. Weshalb sollte das Individuum eine vollkommenere Anpassung an sein Milieu anstreben? Etwa um glücklicher zu sein? Dass der Fortschritt unser persönliches Glück nicht steigert, ist eine Thatsache, die nicht bewiesen zu werden braucht. Wenn der Mensch nicht von einem variablen socialen Milieu abhinge, so wäre nicht abzusehen, weshalb er selber sich verändern sollte. Aber die Gesellschaft ist eine Realität, welche ebensowenig unser Werk ist, wie die äussere Welt, und da sie sich fortwährend verändert, so müssen auch wir uns verändern, um in ihr leben zu können. Weil das Ideal vom *socialen* Milieu abhängt, welches im hohen Grade mobil ist, so ist nicht zu befürchten, dass unsere fortschrittliche Thätigkeit je ihr Ende erreichen könnte.[1])

Manche, mehr ins Spezielle gehende Bemerkungen einiger Gelehrten sind noch hervorzuheben.

[1]) Diese Erklärung steht im engen Zusammenhange mit der oben erwähnten Theorie Dürkheims, nach welcher die Association auf die Bildung des individuellen Bewusstseins einen eminenten Einfluss übt.

Marshall[1]) teilt nicht die Ansicht Spencers, dass der Fortschritt der Civilisation das Wachstum der Bevölkerung von selbst regeln und im Gleichgewicht erhalten werde. Dieses ist vielmehr in erster Reihe von der natürlichen Zunahme abhängig, d. h. von dem Plus der Geburten über die Todeszahl, und in zweiter Reihe von den Auswanderungszuständen. Marshall empfiehlt auch die grösste Vorsicht bei Anwendung des Gesetzes vom Ueherleben des Passendsten. Die blosse Thatsache, dass ein Ding seiner Umgebung entspricht, genügt noch nicht, um ihm, sei es in der physischen, sei es in der moralischen Sphäre, das Ueberleben zu sichern. Wohl ist es wahr, dass die Grausamkeit dieses Gesetzes durch den Umstand gemildert erscheint, dass diejenigen Menschenrassen, deren Mitglieder sich des grössten Altruismus befleissigen, nicht nur zeitweilig zur Blüte gelangen, sondern auch ihren nachfolgenden Generationen das Ueberleben sichern. So verursacht der Kampf ums Dasein in seinem weiteren Verlaufe das Ueberleben derjenigen Rassen, welche am willigsten sind, sich für das Wohl ihrer Mitglieder zu opfern, welche daher konsequenterweise kollektiv am fähigsten sind, ihre Umgebung auszunützen. Leider sind aber nicht alle Eigenschaften, welche einer Rasse das Ueberleben über andere sichern, auch für das Wohl der Menschheit als Ganzes vorteilhaft. Eine Rasse beweist nicht ihre Existenzberechtigung in der Welt dadurch schon, dass sie inmitten anderer oder über anderen zur Blüte gelangt. — Spencer beweist ferner, dass der Kampf um das Ueberleben die Tiere daran verhindert, an jenen Funktionen ein Vergnügen zu finden, welche ihrem Emporkommen schädlich sind. Daher komme die Entwicklung gewisser nützlicher Funktionen durch fortgesetzte Uebung. Aber die Menschen, bemerkt Marshall, mit ihrer starken Individualität besitzen grössere Freiheit. Sie erfreuen sich des Gebrauches ihrer Fähigkeiten um ihrer selbst willen, manchmal mit edler Voraussicht wichtiger menschheitlicher Zwecke, andermal aber in unwürdiger Vernachlässigung derselben — wie es z. B. mit der verderblichen Entwicklung der Trunksucht der Fall ist. Religiöse, moralische, intellektuelle und Kunst-Fähigkeiten, von denen der Fortschritt der Industrie abhängt, werden nicht einzig und allein um des allgemeinen Nutzens willen erworben, sondern wegen des Vergnügens und des Glücks, das sie dem Ausübenden bringen. —

---

[1]) „Principles of Economics“.

Worms[1]) glaubt, die Entgegenstellung des militärischen und industriellen Typus sei nicht so allgemein und beständig, wie Spencer es darstellt. So sind das zwangsweise Zusammenwirken und das autoritäre Regime nicht notwendig an den rein kriegerischen Typus gebunden; wir finden sie in China, welches mehr als andere Staaten von den Produkten eigener Arbeit lebt, während umgekehrt das Beispiel, dass Deutschland zugleich ein autoritärer und industrieller Staat ist, oder auch die Intoleranz der professionellen Syndikate gegen ihre Mitglieder, das Missverhältniss zwischen Arbeitgeber und Arbeiter beweisen, dass das freiwillige Zusammenwirken nicht immer die Begleiterscheinung des industriellen Typus ist.

Indem wir hiermit die Reihe der wichtigsten, gegen Spencer vorgebrachten Einwände beenden, glauben wir manche, die, wie z. B. diejenigen von *Bowne*[2]), als unzeitgemäss zu bezeichnen sind, ohne Schädigung des Gesamtüberblicks übergehen zu können.

3. Wenn wir nun die verschiedenen prophetischen Konklusionen, welche Spencer im Verlaufe seiner deduktiv-induktiven sociologischen Thätigkeit zu Tage fördert, mit musterndem Blicke prüfen, so werden sich uns, besonders auf dem Gebiete derjenigen Verhältnisse, die Spencer unter dem Titel: Häusliche Einrichtungen, zusammenfasst, manche Zweifel ergeben, sei es in Bezug auf ihre absolute Richtigkeit, sei es auf ihre Uebereinstimmung mit den Voraussetzungen des Entwicklungsgesetzes.

Vor allem ist es die wichtige Darstellung der zukünftigen Entwicklung der *Familie,* als einer in Aussicht gestellten Erneuerung der eigentlichen Familiengruppe und ihrer Machtsphäre, die unsere Bedenken erregt. Spencer begründet diese Behauptung durch eine andere, der zufolge die Rettung jeder Gesellschaft, wie jeder Species davon abhänge, dass ein absoluter Gegensatz zwischen dem Regime der Familie und dem Regime des Staates aufrecht erhalten werde. Das Sittengesetz oder die Ethik der Familie verlangt uneingeschränkte *Grossmut,* solange die Nachkommen ihre Jugendzustände durchlaufen, oder kräftige Unterstützung der am wenigsten Würdigen, am wenigsten Leistenden, weil noch Unentwickelten. Umgekehrt muss das Princip der Gesellschaft, welches die Handlungen der Bürger in ihrem Verhältnis zu einander leitet, stets die *Gerechtigkeit* sein. Aus der Vermengung der massgebenden Gesetze der Familie und des Staates,

[1]) „Organisme et Société“.

[2]) „The Philosophy of H. Spencer“. 1874.

welche bei der Desintegration der Familie erfolgt, müssten die traurigsten Folgen für die Gesellschaft entstehen. Hier ist vor allem zu bemerken, dass zwischen der Grossmut der Familie und der Gerechtigkeit der Gesellschaft kein principieller Gegensatz besteht. Ist doch das Verfahren der Familie, in Berücksichtigung der in Zukunft von den herangewachsenen Nachkommen zu leistenden gesellschaftlichen Dienste, letzten Endes doch auch nur ein gerechtes. — Ausserdem ist die Vermengung der beiden Grundsätze durchaus keine Notwendigkeit in einer Gesellschaft, in der sich die Desintegration der Familie vollzogen hat. Die Gesellschaft kann sehr wohl beiden Principien gerecht werden und zu deren Ausübung besondere Funktionäre verwenden. Es kommt thatsächlich in jeder Gesellschaft vor, dass sie unter verschiedenen Umständen und zu verschiedenen Zeiten verschiedene Principien zur Anwendung bringt. — Dieses Zukunftshoroscop Spencers steht auch in offenbarem Widerspruch mit dem Entwicklungsprincip, welches für jede sociale Erscheinung nach der vollzogenen Entwicklung auch eine Auflösung annimmt. Weshalb sollte gerade die Familie eine Ausnahme bilden? — Auch kommt das Entwicklungsgesetz nicht bloss für die Familie, sondern auch für den Staat, als sociale Erscheinung, in Betracht. Wenn der Staat die elterlichen Funktionen an sich reisst, so liegt dies eben in der Linie seiner Entwicklungstendenz. Eine fortschreitende Entwicklung des Staates bedingt daher auch gleichzeitig eine Desintegration der Familie.

Einen bedenklichen Charakter hat ferner der, hier als Aushülfsprincip erscheinende *Rhythmus der Veränderung*. Bei jeder socialen Erscheinung, die individuelles Missfallen erregt, könnte eingewendet werden, der Rhythmus der Veränderung sei über das gehörige Mass hinausgegangen und es müsse ein Rückgang erfolgen. Die Grenze des gehörigen Masses ist eben nicht genau abgesteckt. Vom militärischen Gesichtspunkte könnte man dasselbe vom kriegerischen Typus, vom kirchlichen von der Entwicklung der Religion behaupten.

In einem Zusammenhange, wo davon die Rede ist, dass der Staat bereits in erheblichem Umfange die elterlichen Funktionen an sich gerissen hat, wird weiter bemerkt, dass dieser Grad der Desintegration der Familie schon über das richtige Mass hinausgeht und daher gewiss (als etwas für die Gesellschaft Schädliches) über kurz oder lang von einer teilweisen Reintegration abgelöst werden

wird.[1]) An einer früheren Stelle aber[2]) wird deutlich erwähnt, dieses Ansichreissen elterlicher Funktionen seitens des Staates bestehe darin, dass der Staat die Eltern der Sorge für den Geist der Kinder überhebt, dass die Erziehung der Kinder unter Fürsorge der Regierung gesetzt ist, dass durch das Armengesetz Vorsorge für Kinder getroffen wird, die von ihren Eltern nicht erhalten werden können u. s. w. Nun ist es durchaus unbegreiflich, in welcher Weise die Uebernahme der Erziehung oder die Vorsorge durch das Armengesetz seitens des Staates[3]) eine Gesellschaft schädigen könnte; umgekehrt aber ist es leicht nachzuweisen, dass in dem, jetzt noch vorwiegend bestehenden Zustande, wo die Erziehung der Kinder der Familie überlassen wird, die weitaus grösste Zahl der Familien gar nicht nach dem Princip der vollständigen Grossmut den Kindern gegenüber vorgehen kann, da sie überhaupt ausser stande ist, ihnen irgend welche gedeihliche geistige oder physische Erziehung angedeihen zu lassen. Und eben durch diese höchst mangelhafte Erziehung der Mehrzahl des Nachwuchses wird die Wohlfahrt der Gesellschaft thatsächlich gefährdet, während die Uebernahme der Erziehung durch die Regierung das Erziehungs-Niveau der grossen Mehrheit erhöht, also nur einen positiven Nutzen für die Gesellshaft bedeuten kann. — Noch ein Umstand soll nach Spencer für die Unmöglichkeit der Desintegration der Familie sprechen. Am spätesten unter den Banden, welche die Familie zusammenhalten, hat sich die Sorge der Kinder für ihre Eltern gezeigt, und diese ist es auch, welcher noch am meisten Spielraum zu ihrer Entwicklung offen steht. Die weitere Entwicklung in dieser Richtung könne aber nicht unter dem Einflusse solcher gesellschaftlicher Einrichtungen stattfinden, welche die Eltern der Fürsorge für ihre Nachkommen zu entheben suchen. — Es lässt sich jedoch sehr wohl denken, dass die weitere Entwicklung des altruistischen und des humanen Sinnes in der Gesellschaft in derjenigen Richtung, welche schon heute durch Einrichtung von Blinden- und Taubstummen-Instituten gekennzeichnet ist, in fernerer Zukunft auch dafür wird zu sorgen wissen, die späteren Lebenstage betagter Leute zu verschönern und behaglicher zu gestalten, als es je die Sorgfalt einzelner, noch so liebevoller, aber sei es unvermögender, sei es vom Gewirre des

[1]) III. T. „Sociologie“, § 323, S. 325.
[2]) Ibid., S. 317.
[3]) Der Staat wird hier als volksvertretende Leitung begriffen.

Lebens zu sehr in Anspruch genommener Menschen vermöchte. Es ist klar, dass dabei die Bethätigung zärtlicher Kindesliebe noch durchaus nicht ausgeschlossen wäre.

Wie bei der Familie der Rythmus der Veränderung, so musste bei der Monogamie das phylogenetische Princip aushelfen, um die Darstellung der künftigen Entwicklung der Eheform plausibel zu machen. „Die monogamische Form, sagt Spencer, ist seit längerer Zeit dem Menschen angeboren..... sie ist augenscheinlich die höchste Form des Geschlechtsverhältnisses und jede Veränderung, die man sich etwa noch denken kann, muss darauf gerichtet sein, dieselbe noch aussschliesslicher werden zu lassen". Ohne hier für oder gegen die Monogamie Partei ergreifen zu wollen, müssen wir vorerst konstatieren, dass eine derartige Begründung der Stabilität einer socialen Institution ungenügend und willkürlich ist. Wie bei der Familie, so müssen wir auch hier fragen: Warum ist gerade die Monogamie dem Menschen angeboren und nicht auch andere, vielleicht ebenso lang existierende sociale Gebräuche, denen Spencer jedoch die Möglichkeit einer Weiterentwicklung nicht abspricht. Die Annahme, dass eine sociale Form, infolge einer angeborenen Neigung, unveränderlich bestehen müsse, und nicht einst in eine andere Form übergehen könnte, steht aber auch offenbar im Widerspruch mit dem Entwicklungsgesetze, denn auch solche, durch Anpassung und Vererbung erworbene Neigungen können — wenn weitere Anpassung noch von nöten ist — langsamen Wandlungen unterliegen. Das Angeborensein der Monogamie wird aber überhaupt niemand ernst nehmen, der ein offenes Auge dafür hat, dass die Monogamie auch heute nicht so allgemein und ausschliesslich, auch bei den civilisiertesten Völkern, herrscht, wie man etwa nach den Ausweisen der Trauungsbücher schliessen könnte. Da nun hier ein Verkennen dieser Thatsache durchaus ausgeschlossen werden muss, so kann diese Behauptung Spencers wieder einmal als Beweis gelten, dass die Wissenschaft, die sich doch das Forschen nach Wahrheit und nur dieses zum Ziel setzt, es doch nicht unterlassen kann, immer wieder der Moral ins Handwerk zu pfuschen. Zur Rettung der Moral muss die Monogamie angeboren sein, und aus demselben Grunde darf die Desintegration der Familie nicht fortschreiten.

Bei Besprechung der voraussichtlichen Entwicklung der socialen Stellung der Frau bezeichnet Spencer den Zustand, in welchem die Frauen hinsichtlich ihres Unterhaltes vom Manne abhängig sind,

als ihre „natürliche Laufbahn“, und meint, dass jede eingreifende Aenderung in der Erziehung der Frau, welche im Auge haben würde, sie für das Geschäft und andere Berufe geeignet zu machen, nur nachteilige Folgen haben könnte. Auch hier spricht Spencer davon, dass die Ansprüche der Frauen schon über die normale Grenze hinaus getrieben worden sind. Er verweist sie auf das Gebiet des Hauswesens und der Kindererziehung und meint, dass sie nie eine höhere und ehrenvollere Aufgabe finden könnten. Auch diese Behauptung ist auf die Tendenz der Aufrechterhaltung einer durch Jahrtausende grossgezogenen und geheiligten, aber auf krasser Ungerechtigkeit beruhenden Tradition zurückzuführen. Wir übergehen hier kurz die Thatsache, dass die gegebenen ökonomischen Verhältnisse Millionen Frauen aus dem Bereiche der Mutter- und Hausfrau-Pflichten hinaustreiben in die Sphäre des schwersten Broterwerbs, ohne sich viel um ihre Neigungen, oder ihre „natürliche Laufbahn“ zu kümmern. Aber aus welchen zwingenden Gründen ist die Teilung der socialen Arbeit so vorzunehmen, dass Hausstand und Erziehung *nur* den Frauen, und die Ausübung aller anderen Berufe *nur* den Männern zufallen soll? Aus dem Umstande, dass die Frauen die Kinder zur Welt bringen, folgt doch gewiss nicht, dass sie und *nur* sie dieselben auch erziehen müssen, und dass sie gerade die, zur Erfüllung dieser Aufgabe erforderlichen Fähigkeiten besitzen. Dies muss vielmehr in den meisten Fällen bestritten werden, da die Frauen durchschnittlich weder die hygieinischen noch die pädagogischen Kenntnisse besitzen, um die Erziehung der Kinder auch nur in den ersten Jahren mit Verständnis leiten zu können. — Mit der weiteren Entwicklung des Sinnes für persönliche Rechte und persönliche Freiheit, die von Spencer zugegeben wird, müssen auch die persönlichen Rechte der Frauen in dem Sinne anerkannt werden, dass ihnen, wie auch allen übrigen, heute noch social Rechtlosen, gleiche Bildungs-Chancen geboten, und freie Berufswahl, je nach den individuellen Fähigkeiten und Neigungen, gestattet werde. — Mit dem Fortschritt der Industrie und der Technik werden künftighin die meisten hauswirtschaftlichen Funktionen durch Maschinen besorgt werden, und wenn mit der weiteren Entwicklung der staatlichen Funktionen in der jetzt schon angebahnten Richtung die Erziehung der Kinder aus den Händen der Familie in diejenige des Staates übergeht, so wird den Priesterinnen des häuslichen Herdes vollends die Existenzberechtigung entzogen werden.

Die zwei neu hinzugekommenen Teile des dritten Bandes weisen zwar im grossen Ganzen dieselbe Struktur auf, wie die vorhergehenden Bände; doch ist als Vorteil zu erwähnen, dass sie etwas zusammengedrängter gefasst sind, als Nachteil hingegen, dass sie in Bezug auf manche wichtige Erscheinungen, z. B. die Institution der Sklaverei, des Feudalsystems, der Berufsgenossenschaften u. a. mehr eine historische Darstellung, als eine induktive, sociologisch motivierte Entstehungsgeschichte enthalten. Da nun überdies die Sociologie als beendet erscheint, so befremdet das Fehlen der zusammenfassenden Entwicklungsgeschichte mancher socialer Phänomene, wie z. B., um nur einige der wichtigsten zu nennen, des Erziehungssystems, der Sprache, der Prostitution und andere. Bei der Schlussarbeit des greisen Meisters macht sich eine Art ungeduldiger Erregung über die Schwierigkeit der Verbreitung sociologischer Einsichten bemerkbar; diese äussert sich z. B. in den, an die Politiker gerichteten Worten am Schluss der „Standeseinrichtungen [1])“ und in dem Ausspruche: „Eine Fliege, welche auf der Oberfläche eines Körpers sitzt, hat einen ebenso richtigen Begriff von dessen innerer Struktur, als einer von diesen Projektenmachern von der socialen Organisation, in welcher er lebt.[2])“

Die Schlusskapitel der „Industriellen Einrichtungen“ bieten manche Anhaltspunkte zu kritischen Widerlegungen. Da wir jedoch in dieser, mehr einer sachlichen Darstellung gewidmeten Abhandlung der Versuchung einer ausführlichen, ins politische Gebiet hinüberspielenden Widerlegung widerstehen müssen, so beschränken wir uns darauf, hervorzuheben, dass das wichtigste gegen den Socialismus erhobene Argument der Nichtbeachtung des principiellen Gegensatzes zwischen der Familien-Ethik und der gesellschaftlichen Ethik schon bei Behandlung dieses Grundsatzes in der Desintegration der Familie seine Entgegnung fand; der Vorwurf aber einer Illusion und eines „alchimistischen Glaubens“ an eine zukünftige Aenderung der seelischen Beschaffenheit des Menschen von Spencer selbst entkräftet wird, indem er im Schlusskapitel der „Standeseinrichtungen“ von dem Entstehen eines anderen Geistes-Typus und einer anderen Kultur spricht, und am Schlusse des ganzen Werkes vollends die Entwicklung eines Zukunftsmenschen in Aussicht stellt, „dessen Privatbe-

---

[1]) Seite 53 dieser Abhandlung.

[2]) „Industrielle Einrichtungen.“ § 766, Seite 403.

dürfnisse mit den Bedürfnissen der Allgemeinheit zusammenfallen werden" — ein Zustand, dessen Erreichung neben anderen Veränderungen sicherlich auch die der seelischen Beschaffenheit involviert.

* * *

Wenn wir, von dem Forscher und Denker in die Riesenwerkstätte seiner Gedankenarbeit eingeführt, Schritt für Schritt die mannigfachen Wandelgänge durchwandern, die zu den verschiedenartigsten Einzelproblemen führen; wenn die Leuchte, die er uns voranträgt die tiefe Dunkelheit der Unkenntnis, des Zweifels und der Unsicherheit durchbricht, die über allem lagert, und wir immer tiefer in den Schacht uns versenken, endlich mit staunendem Blicke die Stätte betrachten, aus der er das Gold der Wahrheit hervorgeholt wird, dann ergreift uns ein sonderbares, halb aus Beängstigung, halb aus Bewunderung gemischtes Gefühl, das nur derjenige genau kennt, der einmal dem Führer folgend in die Tiefe eines Bergschachts hinunterstieg und längere Zeit im Labyrinth seiner Gänge verweilte. Verwirrt und betäubt stehen wir da, vor dem Uebermass der überwundenen Schwierigkeiten, vor der Fülle der gewonnenen Schätze, und vermeinen einen Titanen vor uns zu sehen, der an Riesenkraft und Riesenmut das Zwerggeschlecht der Menschen weit überragt.

Wenn wir jedoch nach vollbrachtem Gang die Stufen wieder emporsteigen, wenn wir den frischen Hauch der sich vor uns entfaltenden Natur spüren, und das helle Sonnenlicht unserer Urteilskraft uns wieder leuchtet, dann weicht die Beklemmung, und das Bedürfnis erwacht, das Gesehene zu überblicken, es als Ganzes aufzufassen, und zu untersuchen, ob das ursprünglich Verheissene uns auch wirklich geboten, das vorgezeichnete Ziel auch wirklich erreicht wurde. Und hier nun wird es uns nicht erspart, die alte Wahrheit wieder bestätigt zu finden, dass es noch keinem Sterblichen gelungen ist, die dem Menschen von Natur aus gesetzten Grenzen zu überschreiten, ohne dass ihm früher oder später der Ruf „Homo sum" in Erinnerung gebracht werde. Dieser ewig sich erneuernden Tragik des Missverhältnisses zwischen dem Wollen und dem Können, welche in der Beschränktheit der menschlichen Kräfte und der Unbeschränktheit der menschlichen Ideale eine tiefe Begründung findet, ist auch Herbert Spencer nicht entronnen. Vermessen war das Ziel, das er sich gestellt: Er wollte die ganze Welt mit seinem

Gesetz durchdringen; er wollte die verborgensten Tiefen der organischen und überorganischen Natur ergründen, alle Quellen socialer Geschehnisse erforschen, alle Triebräder und die sie in Gang setzenden motorischen Kräfte aufdecken, um der künftigen Entwicklung nicht nur die Wege zu ebnen, sondern ihr als Lenker und Bahnbrecher vorzuarbeiten. Und alles dies wollte er aus eigener Kraft vollbringen, die Pläne, die Methoden und die Werkzeuge sich selber schaffen, die Haupt- und die Hülfsarbeit selbst verrichten. Und zu diesem kühn Gewollten, wie verhält sich das Erreichte? Gross ist die Zahl der hervorgeholten Schätze, grösser aber noch diejenige, die unentdeckt im Schachtesdunkel schlummert; so manche, für reines Gold der Wahrheit gehaltenen Funde haben sich im Scheidewasser der Kritik als blosses Flittergold der Trugsschlüsse erwiesen; um die Echtheit anderer wird fortgesetzt gestritten und Gleichwertiges, wenn auch nicht mehr Sicherheit Enthaltendes, als Ersatz für sie geboten. Wissenschaftliche Erklärungen aber, die nicht unbestrittene Thatsachen zur Grundlage und unfehlbare Urteile und Schlüsse im Gefolge haben, können unmöglich in den eisernen Fonds einer Wissenschaft eingeschlossen werden.

Wenn aber die Tragik der Unvereinbarkeit des Wollens mit dem Können auf exaltierte und aus dem nervösen Gleichgewicht geratene Geister vernichtend wirkt, wie dies im wirklichen Leben z. B. an Nietzsche, in der neuesten Dichtung an Hauptmanns unglücklichem Glockengiesser in erschütternder Weise demonstriert erscheint, so übt sie auf ruhig abgeklärte, willensstarke Naturen eine entgegengesetzte Wirkung aus. Was sie vor dem Untergange rettet, das ist die Einsicht, dass die Tragik eines unerfüllten Strebens schon den Keim des künftigen Strebens in sich trägt, und dass das schon Erreichte, auch wenn es noch so entfernt ist von der schwindelnden Höhe, die den Strebenden lockte, doch zur Förderung des künftigen Wirkens unentbehrlich ist. Von niemanden lässt sich dies wohl mit mehr Recht behaupten, als von Herbert Spencer. Wenn wir der Sache tiefer auf den Grund gehen und uns fragen: was ermöglicht und berechtigt uns über sociale Erscheinungen überhaupt nachzudenken und zu sprechen, ihren Veränderungen nachzuforschen, die Willkürlichkeit mancher theoretischen und praktischen Kombinationen zu erkennen, und von ihnen unbeirrt eine fortschrittliche Entwicklung der Gesellschaft zu erhoffen, an ihr mitwirken zu wollen? So müssen wir als Antwort darauf anerkennen, dass es allein die

Ueberzeugung von der Gesetzmässigkeit alles socialen Geschehens ist. Und die Begründung und allgemeine Verbreitung dieser, seit Comte erst aufleuchtenden Ueberzeugung, die Entwerfung eines, in seinen allgemeinen Zügen unverrückbaren Entwicklungsschemas, das zur Beurteilung vor sich gehender socialer Veränderungen einen unschätzbaren Massstab bildet, das ist und bleibt doch das unvergängliche Verdienst Herbert Spencers — ein Verdienst, vor dessen Grösse und wissenschaftlicher Bedeutung die einzelnen Irrtümer wie Sonnenflecke vor dem Sonnenglanze verschwinden.

Errata.

Pag.	4,	12.	Zeile	von	oben	welchen	statt	welches.
„	5,	11.	„	„	„	Sigwart	„	Siegwart.
„	5,	19.	„	„	„	auf	„	über.
„	6,	8.	„	„	„	Sigwart	„	Siegwart.
„	8,	8.	„	„	„	das	„	dass.
„	9,	3.	„	„	unten	Lamarcks	„	Lamarks.
„	10,	9.	„	„	oben	Marshall	„	Marschall.
„	12,	5.	„	„	„	eines	„	einen.
„	13,	4.	„	„	„	in	„	an.
„	13,	9.	„	„	unten	das Wort es streichen.		

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte
Band XXIV.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Lotze und Wundt

Eine vergleichende philosophische Studie

Von

Dr. A. Lichtenstein (Lichtstein)

Bern.
Verlag von C. Sturzenegger.
1900.

Inhalt.

Vorrede.

Das Vergleichen philosophischer Systeme oder eines eng umschriebenen Problems bei mehreren Denkern ist in der philosophischen Litteratur heute so allgemein üblich, dass es kaum eines Wortes bedarf, um die vorliegende Arbeit besonders zu rechtfertigen. Der Wert, den derartige Arbeiten besitzen und der Natur der Sache nach besitzen können, besteht darin, dass sie an ihrem Teil an der Klärung der Meinungen teilnehmen und dem Historiker der Philosophie das Material vorbereiten helfen; sie leisten die Detailarbeit der Philosophie.

Die Vergleichung der Philosophie Lotzes mit dem heute als Lehrer und Forscher gleich sehr anerkannten Denkers Wilhelm Wundt gestaltet sich gewissermassen als Rückblick auf die Entwickelung der neuesten Phase der Philosophie, und zwar umsomehr, als ihre Thätigkeit teilweise auch zeitlich zusammenfiel. Lotze erscheint in vieler Beziehung als Vorläufer Wundts, der manche Gedanken des ersteren klarer fasst, konsequenter zu Ende führt und von ihnen fruchtbare Anwendung macht, wenn gleich auch hier hervorgehoben werden muss, dass unsere beiden Philosophen in vielen wichtigen Fragen auseinandergehen, und dass Wundt bei aller Uebereinstimmung mit Lotze immer der selbständige, originelle Denker bleibt.

Einleitung.

Die Denker, die mich im vorliegenden beschäftigen, gehören der Philosophie unserer Tage an und vertreten eine Richtung, die sich heute bereits volle Anerkennung errungen hat und der sicherlich die Zukunft angehört — ich meine die Philosophie auf wissenschaftlicher Grundlage, welche sich die volle Respektierung der Erfahrung zur Richtschnur des Denkens macht, ohne darum in einen einseitigen Empirismus zu verfallen.

1. Lotzes Lehrthätigkeit fällt in die Jahre 1839—1881. Fast die ganze Zeit von 1844—1881, wirkt er in Göttingen, wohin er an Stelle Herbarts berufen worden war. Erst in seinem letzten Lebensjahre nimmt er einen Ruf nach Berlin an, wo er 1881 stirbt.[1]) Als Schriftsteller tritt er bereits kurz nach seiner Habilitierung in Leipzig im Jahre 1839 auf. Von den Schriften jener Zeit sind besonders hervorzuheben: Die *Metaphysik, vom Jahre 1841,* die Abhandlung über *Herbarts Ontologie* (erschienen in Fichtes Zeitschrift für Philosophie und spekul. Theologie, 1843), sowie diejenige über *Leben und Lebenskraft* (in Rudolf Wagners H. W. B. für Physiologie, 1842).[2]) Diese Schriften zeigen uns bereits den fertigen Lotze, der sich über den von ihm einzuschlagenden Weg vollständig im klaren ist.

Lotze beginnt seine wissenschaftliche Laufbahn zu einer Zeit, in der der Stern der Metaphysik zu sinken und der der realen Wissenschaften zu steigen beginnt. In einer an epochemachenden naturwissenschaftlichen Entdeckungen reichen Zeit musste die Inkongruenz der Hegelschen Spekulation mit der realen Wirklichkeit naturgemäss das Interesse für die Philosophie erkalten lassen, während die Erfolge der Naturwissenschaft ihr zahlreiche Anhänger und Freunde schaffen mussten. Während man auf der einen Seite,

---

[1]) Eine ausführliche Biographie Lotzes giebt Rehnisch im Anhang zu Lotzes Grundzüge der Aesthetik, 2. Aufl., 1888.

[2]) Jetzt in den von Peipers gesammelten „Kleinen Schriften“.

unbekümmert um die neuen Errungenschaften der Zeit, die weltfremde Spekulation weitertrieb, wandte man sich auf der anderen der Einzelforschung zu und achtete nicht auf die Stimme der vereinsamten „Königin der Wissenschaften“. Mit dem naturwissenschaftlichen Wissen seiner Zeit ausgerüstet, tritt nun Lotze, der die Fehler auf beiden Seiten mit klarem Blick erkannt, auf den Plan und übernimmt seine Vermittelungs- und Versöhnungsarbeit, indem er einerseits die Philosophen ermahnt, auf die Wirklichkeit Rücksicht zu nehmen und aus der vornehmen Abgeschlossenheit, zu welcher ihre Sprache nicht zum wenigsten beitrug, herauszutreten, während er den sich in Einzelheiten verlierenden Naturforschern andererseits zeigt, wie wenig sie allgemeine Gesichtspunkte entbehren könnten. Ersteres geschieht in der Metaphysik (1841), in der Kritik seiner philosophischen Vorgänger, namentlich Hegels, letzteres im Artikel „Leben und Lebenskraft“. „Sollte die Methode selber ein Gesetz des Seienden sein“, wendet er gegen Hegel ein, „so ist wenigstens unbegreiflich, dass die *Aufeinanderfolge* der einzelnen Kategorien für das Seiende *nicht* Gesetz ist.“ [1]) „Nicht das Dasein der Begriffe, sondern ihre Anwendung auf das Wirkliche macht den Schatz unseres Wissens aus.“ [2]) Man sieht, dass Lotze förmlich nach Wirklichkeit schmachtet. Sein grösster Vorwurf gegen Hegel besteht darin, dass seine Begriffsableitung nicht die wirkliche Entwickelung der Welt sei. Er, sowie Schelling haben bloss einen schönen Plan gezeichnet, ohne die Mittel zu seiner Verwirklichung aufgezeigt zu haben. Aber welcher Sterbliche kann sich rühmen, den Plan des Weltalls geschaut zu haben? Wir stehen nicht im Mittelpunkt der Schöpfung und waren bei Erschaffung der Welt nicht zugegen, sagt Lotze. Seine Forderung ist eine viel bescheidenere. Er masst sich nicht an, den Plan und Zweck des Weltalls zu kennen, sondern verlangt nur den wirklichen Zusammenhang der Dinge zu erforschen, ohne darum den Glauben, dass die Welt eine zweckvolle sei, aufzugeben. Den ihm unbekannten Weltzweck macht er aber so sehr zum Mittelpunkt seiner Betrachtungen, dass er sein System vom Jahr 1841 mit dem Namen des teleologischen Idealismus bezeichnet. Auch an Herbart hat er auszusetzen, dass er die Erfahrung zu wenig beachtet habe. Die Herbartsche Ontologie, die die Unveränderlichkeit

---

[1]) Metaphys., 1841, S. 35.

[2]) ibid., p. 36.

des Realen lehrt, hat auf die faktische Veränderlichkeit unseres eigenen Bewusstseins keine Rücksicht genommen.

Ebenso wie für die Erfahrung kämpft Lotze ferner für die mechanische Naturauffassung, die er auch auf dem Gebiete des organischen Lebens voll und ganz angewendet sehen möchte. Der oben genannte Artikel über Leben und Lebenskraft stellt sich die Aufgabe, den teleologischen Begriff der Lebenskraft aus der Biologie zu verbannen und an seiner Stelle die kausale Erklärung in dieselbe einzuführen. Wenn auch Zwecke in der Natur existieren, so können sie sich doch nicht von selbst verwirklichen, dazu müssen wirkliche treibende Ursachen vorhanden sein. Die kausale oder mechanische Erklärung ist nicht das letzte Wort der Wissenschaft, aber sie muss allgemein gelten. In der im Jahr 1846 in Rud. Wagners H. W. B. für Physiologie erschienenen Abhandlung über *Seele und Seelenleben* äussert er sich bei Gelegenheit einer Kritik Hegels über diesen Punkt wie folgt: „Der Mechanismus ist (daher) das Verhängnis der Welt, aber kein fremdes, sondern eine Last, ein Kreuz, welches die Idee ihrer eigenen Natur gemäss auf sich nehmen muss. . . .[1])

Die *„allgemeine Physiologie“* (1851) teilt mit dem Artikel über Leben und Lebenskraft die gleichen Bestrebungen. Zu bemerken ist noch, dass Lotze sich in diesem Buche als Gegner der Entwickelungslehre bekennt, der er auch bis an sein Ende bleibt.

Sehen wir ihn bis dahin vornehmlich gegen die einseitige Teleologie kämpfen, so richtet er mit dem Anfang der fünfziger Jahre seine Waffen mit grosser Energie gegen den Materialismus. Seine 1852 erschienene *„medizinische Psychologie“* weist bereits auf den beginnenden Materialismusstreit hin. Ganz bestimmte Redewendungen der Materialisten, gegen die sich Lotze mit Heftigkeit wendet, beweisen, dass der Streit damals schon in der Luft lag. Die Ausführlichkeit, mit der Lotze die materialistischen Argumente betrachtet und widerlegt, zeigt uns ebenfalls die herrschende Denkrichtung seiner damaligen Zeitgenossen. Immer aber bewahrt sich Lotze vor Einseitigkeiten, er erkennt die relative Wahrheit jeder Richtung an und kämpft bloss gegen die einseitige Uebertreibung. Der metaphysischen Erörterung über das psychologische Problem einen grossen Teil seiner „Psychologie“ einräumend, zeigt er auf der anderen Seite einen gesunden und feinen Sinn für Beobachtung und Einzelforschung.

---

[1]) Kl. Schriften, Bd. II, S. 197.

Dadurch wird er auf dem Gebiete der empirischen Psychologie bahnbrechend, und das genannte Buch ist noch heute, trotz der grossen Fortschritte der empirischen Psychologie seit jener Zeit, mit grossem Nutzen zu lesen. Auf die Sache selber werde ich in Kapitel II noch näher zu sprechen kommen.

Den Abschluss all dieser Bestrebungen bildet sein „*Mikrokosmus*", Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, 3 Bde., 1856—64. Es ist dies ein gar merkwürdiges Werk, dieser Mikrokosmus, in welchem der Verfasser alle ihm am Herzen liegenden Fragen bespricht. Es handelt eingehend über Natur und Naturauffassung, wie über die Stellung des Menschen in der Natur; über die Seele und ihre Beziehung zum Körper; über die Entwickelung des menschlichen Wissens und die Bedeutung der Geschichte; über Sitte und Sittlichkeit, wie über die letzten Fragen: über Freiheit, Unsterblichkeit und Gott. Es enthält in inniger Verbindung und wechselseitiger Beziehung einen Abriss der Naturphilosophie und Psychologie, ein System der Ethik und Religionsphilosophie, der Philosophie der Geschichte und, das Ganze krönend und abschliessend, die Metaphysik. Im Mikrokosmus tritt uns Lotze menschlich näher, er verlässt die eisige Höhe der Wissenschaft und offenbart uns sein Innerstes. Themata, deren Besprechung er in streng wissenschaftlichem Zusammenhang gewöhnlich scheut, finden hier liebevolle Behandlung. Kurz, Lotze giebt sich uns ungeniert als Mensch, nicht nur als Denker. Im Mikrokosmus finden wir Gelegenheit, seinen harmonisch abgeklärten Geist, wie sein poetisches und tiefreligiöses Gemüt in gleicher Weise näher kennen zu lernen und die Meisterschaft seines Stils zu bewundern. Noch nie zuvor hat ein Philosoph — von Schopenhauer etwa abgesehen — ein solches Deutsch geschrieben. Dagegen muss ich mich gegen die bei Lotze übliche Darstellungsweise aussprechen, die dem Leser die Lektüre in hohem Grade erschwert. Lotze hat nämlich die Gewohnheit, ein Thema plötzlich abzubrechen und sprunghaft ein anderes zu beginnen, um gelegentlich zum ersten zurückzukommen; ferner die nicht minder verwirrende Gepflogenheit, seinem Gegner, dessen Argumente er, meist ohne Namensnennung, zum Zwecke der Widerlegung mit gewissenhafter Genauigkeit wiedergiebt, alle möglichen Konzessionen zu machen, um sie hinterher zurückzuziehen oder zu widerlegen. Auf diese Weise sieht sich der Leser einem Gewirr von Ansichten gegenüber, von denen er nicht immer genau weiss, wem sie angehören. Von den Konzessionen ist es nicht immer ersichtlich,

ob sie die wirkliche Ansicht Lotzes ausdrücken. Für den, der Lotze genauer kennen lernen will, giebt es allerdings ein Auskunftsmittel, aber kein leichtes: er liest alle Schriften Lotzes und vergleicht sie unter einander. Eine gute Einleitung in dieselben bilden die von Rehnisch herausgegebenen Diktate aus den Vorlesungen Lotzes.

Der ausgesprochene Zweck des Mikrokosmus ist die Aussöhnung der Bedürfnisse des Gemüts mit den Ergebnissen der Wissenschaft. Es gehe nicht an, in Feiertagsstimmung sich der poetischen Schwärmerei des ersteren zu überlassen und an Werkeltagen die gesicherten Ergebnisse des letzteren zu benutzen. Man müsse sich eine klare, einheitliche Weltanschauung bilden. Ebensowenig könne man bald der mechanischen, bald der teleologischen Anschauung einzelne, zerstückelte Zugeständnisse machen. Lotze weist darauf hin, dass er selber sich bemüht habe, der mechanischen Naturbetrachtung Eingang in das Gebiet des Organischen zu bereiten, darum fühle er sich verpflichtet, auch die andere Seite der Sache hervorzuheben. Er wolle zeigen, „wie ausnahmslos universell die Ausdehnung und zugleich wie völlig untergeordnet die Bedeutung der Sendung ist, welche der Mechanismus in dem Baue der Welt zu erfüllen hat." [1]) Es scheint nicht thunlich, den reichen Inhalt des Mikrokosmus hier mit einigen Worten zu zeichnen; die naturphilosophischen und metaphysischen Fragen werden ohnehin im Verlaufe vorliegender Arbeit eingehende Erörterung finden. Dagegen sei es mir gestattet, den geschichts- und religionsphilosophischen Standpunkt unseres Philosophen etwas näher ins Auge zu fassen.

Mit den bisherigen Auffassungen der Geschichte kann sich Lotze nicht einverstanden erklären. Die einen sehen die Geschichte als Erziehung des Menschengeschlechts an, die andern als Entwickelung der Idee der Menschheit. Wenn die Erziehung einen Sinn haben soll, so muss die ganze Erziehungsarbeit an *einem* Individuum vollbracht werden. Aehnlich verhält es sich mit der Entwickelung. Die Erfahrung zeigt uns, mit welchem Aufwande von Opfern der Lauf der Geschichte bezahlt wird. Es wäre im höchsten Grade eine Ungerechtigkeit von Seiten Gottes, die eine Generation vor Erreichung des Zieles kämpfend untergehen zu lassen, um der darauffolgenden den unverdienten Preis des Kampfes zu zahlen. Lotze giebt lieber den Glauben an eine Entwickelung in der Geschichte, als den an die Gerechtigkeit Gottes auf. Er nimmt an, dass jedes Zeitalter

[1]) Mikrok. 5. Aufl., Einleitung p. XV.

seinen eigenen Wert in sich habe und nicht bloss den Zwecken zukünftiger Generationen diene. Hegels Geschichtskonstruktion wirft er vor, dass sie bloss die Entwickelung gewisser Daseinsformen bedeute, ohne das Gut zu zeigen, das durch dieselben verwirklicht wird. Er selbst enthält sich einer bestimmten Meinungsäusserung über die vorliegende Frage, da unsere Erfahrung zu einem endgültigen Urteil nicht ausreiche. Er weist darauf hin, wie klein der Abschnitt der Geschichte sei, der unserer Betrachtung zugänglich ist, und wie beschränkt der Umkreis der Nationen, die an ihr teilnehmen. Man identifiziere gewöhnlich irrtümlicherweise die Völker des Mittelmeerbeckens mit der ganzen Menschheit. Es ist wieder der Sinn des naturwissenschaftlichen Denkers, der sich lieber eines Urteils enthält, als dass er auf Grund unzulänglichen Materials ein voreiliges Urteil fällt. Andererseits sind es religiöses Interesse und Hang zum Individualismus, welche diese Ansichten Lotzes bedingen.

Den gleichen Standpunkt nimmt er gegenüber allen Bestrebungen ein, welche die Existenz des Bösen in der Welt zu rechtfertigen unternehmen, und giebt unumwunden zu, dass hier die menschliche Vernunft ihre Grenze habe.

In der Religionsphilosophie knüpft er an die Resultate der Metaphysik an. Diese lehrt, dass die Einzeldinge nicht aufeinander hätten wirken können, wenn sie nicht alle gleicherweise Glieder einer allumfassenden Einheit wären. Diese Einheit ist das Absolute oder Gott. Wenn nun unsere Vernunft auch den Inhalt dieses Absoluten nicht näher zu bezeichnen vermag, so bleibt es nichtsdestoweniger dem Gefühl, dem Organ des religiösen Empfindens, unbenommen, dasselbe als vernünftiges, allgütiges, persönliches Wesen zu fassen. Von der Religion fordert Lotze bloss, dass sie der Vernunft nicht widerspreche, und so ist sein Bemühen auf den Nachweis gerichtet, dass die Persönlichkeit und absolute Freiheit Gottes sich mit der Wissenschaft vertragen. Den Einwand, dass Persönlichkeit, das heisst persönliches Bewusstsein, sich nur im Gegensatz zu einer Welt von Aussendingen entwickeln könne, weist Lotze zurück, indem er bemerkt, dass diese angebliche Unmöglichkeit nichts weiter ist, als eine mit Unrecht verallgemeinerte Erfahrung, die wir an uns, den beschränkten Wesen, machen. Die Freiheit, sowohl diejenige Gottes als auch unsere eigene, stehe in keinem Widerspruche mit dem Kausalgesetz. Denn dieses besagt bloss, dass jede Ursache eine Wirkung haben müsse; es muss aber nicht Alles und Jedes als

Wirkung aufgefasst werden. Ja, die Notwendigkeit einer ersten Ursache zwingt uns mit dem Rückwärtsverfolgen der Kausalkette irgendwo Halt zu machen. Der Wille Gottes und des Menschen schaffen aus sich selbst heraus absolut neue Anfänge, die dem Kausalgesetz unterworfen sind, wenn sie in den Zusammenhang der Dinge eintreten. — Es ist leicht zu bemerken, dass diese Ansichten von der Uebervernünftigkeit der transcendenten Ideen, von der Freiheit in der intelligiblen und dem Kausalzwange in der sensiblen Welt, rein kantisch sind, wie denn Lotze auch erkenntnistheoretisch stark von Kant abhängig ist. Die Unsterblichkeit schickt sich Lotze nicht zu beweisen an, hofft aber, dass sie manchen Geistern durch Gnadenwahl zu teil werde. Die Auslese finde vielleicht mit Rücksicht auf den Wert statt, den ein Geist im Gesamthaushalte der Welt repräsentiert. Nichtsdestoweniger beeinflusst die Idee der Unsterblichkeit seine Lehre von der Seele und vom Zusammenhange zwischen Leib und Seele, wie später nachzuweisen sein wird.

Während seiner Arbeit am Mikrokosmus gab Lotze das erste Heft seiner Streitschriften heraus, welches sich gegen die Anthropologie des jüngern Fichte, speziell gegen dessen Identifizierung von Leib und Seele, oder besser: gegen dessen Auffassung der Seele als Baumeisterin des Leibes richtete.

Von grösseren Werken Lotzes wäre in diesem Zusammenhange nur noch das System der Philosophie zu nennen, als dessen erster Teil die Logik im Jahre 1874, als dessen zweiter Teil die Metaphysik im Jahre 1879 erschien. Den Abschluss des Werkes mit einem System der Ethik verhinderte sein Tod.

Seit dem Erscheinen des Mikrokosmus hat Lotze keine bedeutendere Wandlung mehr erfahren; Ansichten und Interessen bleiben die gleichen.

In der Metaphysik, speziell in der Lehre von der Substanz, sucht Lotze den Universalismus Spinozas mit dem Individualismus Leibnizes zu vereinigen. Die Substanzen sind wie bei Leibniz veränderliche geistige Einzelwesen, unterscheiden sich aber von den Leibnizschen Monaden dadurch, dass sie miteinander in Wechselwirkung stehen. Diese Wechselwirkung führt aber zu einem gemeinsamen Enthaltensein im Absoluten, das insofern der Spinozistischen Substanz gleicht. Andererseits ist das Absolute persönlich, wie die Leibnizische monas monadum. Man kann nicht gerade behaupten, dass das Verhältnis der Einzelsubstanzen zum Absoluten oder das

zwischen Gott und Welt bei Lotze ein klares ist. Mir scheint der Versuch, Spinoza mit Leibniz zu vereinigen, misslungen zu sein. Will man eine absolute Universalsubstanz, so muss man den Determinismus mit in den Kauf nehmen; will man dagegen dem Einzelnen seine Freiheit wahren, so verzichte man auf jene, wie Leibniz gethan hat; denn seine Centralmonade ist bloss prima inter pares. Gleichzeitig müsste man allerdings auch auf eine Erklärung der Wechselwirkung zwischen den Substanzen verzichten. Das will aber Lotze nicht, und gerät so ins Schwanken zwischen Spinozismus und Leibnizianismus.

Lotze hat durch seine Schriften einen bedeutenden Einfluss auf seine Zeit geübt. Der Ernst seines Charakters, sein feinfühlender, allen Extremen abholder Geist, sein ausgeprägter Sinn für das Hohe und Schöne, welcher seinen Werken einen eigentümlichen Reiz verleiht, die gleichmässige Berücksichtigung des Allgemeinen und des Einzelnen verfehlten nicht, ihre Auziehungskraft auf gleichgesinnte Geister, welche, wenn auch nicht direkt sein Werk fortzetzten, so doch eine ähnliche Richtung in der Philosophie einschlugen. Der Beginn einer Aussöhnung zwischen Philosophie und Einzelwissenschaft ist zu einem grossen Teile auf Lotzes Rechnung zu setzen.

2. Zwanzig Jahre später als Lotze tritt Wilh. Wundt als wissenschaftlicher Schriftsteller auf. Er hatte zunächst Medizin studiert, habilitierte sich im Jahre 1857 in Heidelberg und wurde daselbst im Jahre 1865 zum Professor der Physiologie ernannt. 1874 geht er als Professor der induktiven Philosophie nach Zürich, um schon im nächsten Jahre einem Rufe nach Leipzig zu folgen, wo er ein Institut für experimentelle Psychologie gründet und noch heute als Psycholog und Philosoph thätig ist.

Seine ersten Schriften sind teils rein physiologischen, teils auch psychologischen Untersuchungen gewidmet (so die Lehre von der Muskelbewegung 1858, die Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmungen 1862, Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele 1863) und erscheinen als Vorläufer seiner *Grundzüge der physiologischen Psychologie,* die zum erstenmale im Jahre 1873/74 erschienen und im Jahre 1893 bereits die vierte Auflage erlebten. Schon „die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Kausalprincip“ vom Jahre 1866 zeigen eine entschiedene Hinneigung zur Philosophie; um so mehr ist dies bei der physiologischen Psychologie der Fall. Die Jahre 1880—1889 sind reich an philosophischen Arbeiten Wundts.

In rascher Folge erscheinen *die Logik* 1880 und 1883, *die Ethik* 1886, *die Essays* (von denen die Abhandlungen über: Philosophie und Wissenschaft, Theorie der Materie, Unendlichkeit der Welt, Aufgabe der experimentellen Psychologie und Entwickelung des Willens besonders hervorzuheben sind) im Jahre 1886. Die eben genannten Essays in Verbindung mit seiner Erkenntnislehre (im ersten Band der Logik, 1880) charakterisieren bereits den allgemeinen Standpunkt unseres Philosophen, so dass man durchaus nicht überrascht zu sein brauchte, als im Jahre 1889 als Abschluss und systematische Darstellung seiner Philosophie das *„System der Philosophie“* erschien. Einen sehr bemerkenswerten Nachtrag zu seiner Psychologie bildet der *Grundriss der Psychologie* vom Jahre 1896.

Seit 1881 giebt Wundt seine *„philosophischen Studien“* heraus, in denen neben Abhandlungen über die Methoden der Wissenschaften Beiträge zur experimentellen Psychologie publiziert werden. Wundt benutzt diese Zeitschrift nebenbei zur Auseinandersetzung und Verteidigung seiner Lehre. Er ist sich selbst der beste Verteidiger und Interpret. Von derartigen Artikeln seien hier genannt: Die Lehre vom Willen, Bd. I; Ueber psychische Kausalität und das Princip des psychophysischen Parallelismus, Bd. X; Ueber naiven und kritischen Realismus, Bd. XII und XIII; Ueber die Definition der Psychologie, Bd. XII.

Was Lotze im Anfang der vierziger Jahre angestrebt hatte, war zum grossen Teil erfüllt, als Wundt seine philosophische Arbeit begann. Die Physiologie ist eine mechanische Wissenschaft geworden, die nur ausnahmsweise zur teleologischen Erklärung greift. Die Psychologie beginnt sich allmählich von der Vormundschaft der Philosophie zu emanzipieren und ist seit Fechners Psychophysik (1860) und den dazu gehörigen Schriften auf dem besten Wege, eine Erfahrungswissenschaft zu werden. Die Erfahrung hat sich nicht mehr wie in den Tagen Schellings und Hegels über Vernachlässigung zu beklagen. Andererseits ist auch der Materialismus als System beseitigt. Nicht beseitigt, vielmehr in hohem Masse verschärft ist aber die materialistische, naturwissenschaftliche Grundstimmung der Zeit. Das zeigt sich in der Ablehnung der Methaphysik auch von Seiten vieler Philosophen. Man ist nicht mehr Materialist, weil auch der Materialismus metaphysisch ist. Wir befinden uns in der Epoche des Neukantianismus und des Positivismus. „Es ist dieselbe natur-

wissenschaftliche Stimmung der Zeit", sagt R. Falckenberg[1]), „die in den fünfziger Jahren die der idealistischen Spekulation Ueberdrüssigen dem Materialismus zuführte und jetzt die neukantischen und positivistischen oder neubakonischen Bestrebungen, welche die Metaphysik aus der Liste der Wissenschaften gestrichen, durch Erkenntnistheorie ersetzt und die Weltanschauung dem Glauben anheimgestellt sehen wollen, so breiten Raum und Vieler Gunst gewinnen lässt. Die Philosophie der Gegenwart steht unter dem Zeichen der Physik, wie die vorsokratische und die der beginnenden Neuzeit". Es sind neben Wundt nur Wenige, die auf eine durch Erfahrung und Erkenntnistheorie solid fundierte Metaphysik nicht verzichten wollen. Wundts Polemik wendet sich naturgemäss gegen Neukantianismus, Immanenzphilosophie, Empiriokriticismus, und wie die metaphysikscheuen, subjektivistischen Erkenntnislehren sich sonst noch betiteln mögen. Auf Wundts originelle und konsequente Erkenntnistheorie komme ich noch ausführlich zurück.

Dagegen möchte ich hier der Logik von 1880, die bereits einen Abriss der Erkenntnislehre enthält, einige Worte widmen. Ein charakteristisches Merkmal derselben ist, dass sie das logische Denken als Ausfluss der Willensthätigkeit fasst — eine Konsequenz von Wundts voluntaristischer Psychologie und ein Standpunkt, der auch von Sigwart geteilt wird. Hervorzuheben ist ferner die psychologische Entwikelung der Begriffsbildung. Das Entscheidende und Wertvolle an Wundts Logik ist aber das Hinausgehen über die seit Aristoteles übliche Lehre von Urteil und Schluss, welche es nur mit dem Subsumtionsurteil und — schluss zu thun hatte. Das primäre Urteil ist nach Wundt nicht die Verbindung von Subjekt und Prädikat oder die Subsumtion des ersteren unter das letztere, sondern die logische Teilung eines gegebenen Wahrnehmungsinhalts durch einen Akt der Apperception. Der Begriff ist nicht Material, sondern Produkt des primären Urteils. — Die Erkenntnislehre steht auf dem Standpunkte der von der Naturwissenschaft geübten Methode des sogenannten kritischen Realismus. Wundt setzt sich fast auf jeder Seite, und wie ich hinzufügen möchte, mit grossem Erfolg mit Kant und verwandten Bestrebungen auseinander. Die 1883 erschienene, jetzt in 2. Auflage, in 2 Bänden vorliegende Methodenlehre enthält Abhandlungen über die Methoden aller Gebiete der Natur- und

[1]) Gesch. d. n. Phil., 2. Aufl., S. 492.

Geisteswissenschaften, sowie der Philosophie, die unmittelbar aus diesen Wissenschaften geschöpft sind.

Die Ethik behandelt einleitungsweise die Entwickelung von Religion und Sitte, sowie der sittlichen Weltanschauungen. Zum Zwecke der Kritik werden die bisherigen Moralsysteme dem Motiv und dem Zweck der Sittlichkeit nach eingeteilt. Dem Motive nach zerfallen sie in Gefühls- und Vernunftmoral, dem Zwecke nach in autoritative Moral, nach welcher der Mensch nicht Zweckobjekt der Sittlichkeit ist, und in autonome Moral, nach welcher dies wohl der Fall ist. Die autonomen Systeme sehen als Zweck der Moral entweder die menschliche Glückseligkeit oder die menschliche Vervollkommnung an, näher sind beide entweder individuell oder universell. Seine eigene Ethik basiert vollständig auf seiner Lehre vom Willen. Die sittlichen Zwecke zerfallen bei ihm in individuelle, sociale und humane, die Motive in Wahrnehmungs-, Verstandes- und Vernunftmotive. Wundt erkennt das sittliche Subjekt zugleich als sittliches Objekt an. Die höchsten Zwecke, die humanen, sind auf die Hervorbringung geistiger Schöpfungen gerichtet. Unter den sittlichen Motiven sind die Vernunftmotive die höchsten. Sie entspringen aus der Vorstellung der idealen Bestimmung des Menschen. Die höchsten Sittlichkeitsnormen sind daher: „Fühle dich als Werkzeug im Dienste des sittlichen Ideals“ und: „Du sollst dich selbst dahingeben für den Zweck, den du als deine ideale Aufgabe erkannt hast.“ Nach einer Auseinandersetzung über das Recht untersucht Wundt den sittlichen Gehalt des Besitzes, Berufes, der Stellung, Bildung, der Gesellschaftsformen und des Staates, um mit einem Ausblick auf die Zukunft der Menschheit zu schliessen. — In seiner Ethik hat Wundt seine Lehre von der geistigen Kausalität, welche das Wachstum der geistigen Energie gestattet, sehr fruchtbar angewendet. Dieses Wachstum gestattet die Entwickelung zu immer umfassenderen und höheren Zwecken, zu welchen die Menschheit fortschreitet. Bemerkenswert ist ferner seine Anschauung von der Realität des Gesamtorganismus und des Gesamtwillens. Hier wie auch sonst klingt seine Ethik an den spekulativen Idealismus an.

Der Essay „Philosophie und Wissenschaft“ zeigt die Notwendigkeit der Philosophie nach. Wundt weist darauf hin, wie sich bereits in allen Wissenschaften das Bedürfnis des Philosophierens geltend mache. Bei der heute üblichen Vernachlässigung der Philosophie führt dieser Umstand dazu, dass jeder aus seinem begrenzten Gebiete

heraus sich eine eigene Philosophie schafft. Dass eine solche notwendig sein müsse, liege auf der Hand.

Diese Forderung einer auf den Ergebnissen der Einzelwissenschaften basierenden Philosophie erfüllt Wundt in seinem „System". Der allgemeine Zweck der Philosophie ist die Zusammenfassung der Einzelerkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemütes befriedigenden Welt- und Lebensanschauung.[1]) Seit Entstehung der Einzelwissenschaften haben sich Philosophie und Wissenschaft gegenseitig beeinflusst. In neuerer Zeit ist die rationalistische Richtung meist von der Mathematik, die Erfahrungsphilosophie von der empirischen Naturforschung beeinflusst. Das Ungesunde des bisherigen Verhältnisses zwischen Philosophie und Wissenschaft besteht darin, dass die Beeinflussung eine willkürlich begrenzte, einzelne Wissensgebiete einseitig bevorzugende war und dass die Philosophie selbst diesen Einfluss als illegitimen ansah und ihm nur unbewusst folgte, weil sie sich im Besitze einer besonderen Erkenntnisart wähnte. Auf diese Weise kam es zum Streit zwischen den beiden nebeneinander laufenden wissenschaftlichen Systemen der Philosophie und der Einzelwissenschaften, die in den wichtigsten Punkten nicht übereinstimmten. Daher fordert Wundt, dass die Einzelwissenschaften die Grundlage der Philosophie bilden sollen und dass diese sich mit Bewusstsein auf diese Basis zu stellen und eine einseitige Bevorzugung beschränkter Gebiete zu vermeiden habe. Nachdem sie die Einzelerkenntnisse zu einer widerspruchslosen Weltanschauung verbunden hat, tritt sie ihrerseits den Einzelwissenschaften regulierend und richtunggebend gegenüber.

Aehnlich bestimmt Lotze die Aufgabe der Metaphysik. „Nichts würde daher verbieten, die Metaphysik als die letzte Bearbeitung der Thatsachen anzusehen, welche die Erfahrungswissenschaften zu ihrer Kenntnis gebracht haben."[2]) Lotze meint auch, dass die Naturwissenschaften bei Erreichung eines gewissen Umfanges und einer gewissen Vertiefung sich einer bestehenden Metaphysik anschliessen oder eine eigene aus sich erzeugen werden. Er verhehlt bei dieser Aussicht seine Sorgen vor gewissen Einseitigkeiten nicht, wie z. B. vor der Behandlung des geistigen Lebens nach, aus den Naturwissenschaften hergeholten Analogien, etc. Er gesteht, dass manche metaphysischen Bestrebungen der neueren Naturforschung bei ihm unge-

[1]) System, S. 2.
[2]) Lotze, Metaphysik 1879, S. 10.

fähr den gleichen Eindruck hervorriefen, wie vor nicht langer Zeit die Naturphilosophie bei den Verehrern der exakten Wissenschaft.[1])

Stimmen nun unsere beiden Philosophen in der Bestimmung der Aufgaben der Philosophie, sowie in der Ansicht über den Wert der Erfahrung für dieselbe, überein, so unterscheiden sie sich in Bezug auf die einzuschlagende Methode. Lotze betrachtet Erkenntnistheorie und Psychologie als von der Metaphysik abhängige Gebiete, während sie Wundt als unabhängige Wissenschaften ansieht, die der Metaphysik ihre Impulse geben.

Schauen wir uns nach den übereinstimmenden Momenten bei unseren beiden Denkern um, so finden wir schon in ihrer wissenschaftlichen Laufbahn ein gleiches Moment. Beide haben Medizin studiert, beide haben Philosophie doziert und die Psychologie bereichert. Diese Uebereinstimmung ist keine bloss äusserliche, sie bedingt den gleichen Sinn der Erfahrung und Einzelforschung, eine mindestens ähnliche Richtung des Denkens. Ebenso aber gehen beide über die bloss nach mechanischen Gesetzen geregelte Natur hinaus, um sie als Vorstufe des geistigen Lebens aufzufassen, dem beide — freilich jeder auf seine Weise — seine Selbständigkeit und hohe Bedeutung in der Welt des Sittlichen zu wahren bestrebt sind.

Ueber das allgemeine hinaus geht die Uebereinstimmung freilich nicht sehr weit. Wundt ist ein durchaus selbständiger Denker, der jedem Problem seinen eigenen Geist aufprägt. Zeigt sich uns Lotze mehr als ästhetisch angelegte, poetische und religiöse Natur, so bewundern wir in Wundt den Mann des klaren Denkens und der eisernen Konsequenz, dessen wissenschaftliches Gebäude dem Gegner keine Lücken zum Eindringen bietet. Wundts System kann durch neue Entdeckungen veralten, nicht aber von innen heraus, aus Mangel an Zusammenhang, zerfallen.

* * *

Wegen der allzugrossen Fülle der Probleme wird es mir nicht möglich sein, alle Zweige der Philosophie der beiden Denker in dieser Arbeit zu behandeln. Ich gedenke in diesem Zusammenhange die Erkenntnislehre und die allgemeinen Fragen der Psychologie zur Darstellung und Vergleichung zu bringen, und die metaphysischen und naturphilosophischen Ansichten nur insoweit heranzuziehen, als der Gegenstand der Betrachtung es erfordert.

[1]) ibid., p. 11, 12.

Kapitel I.

Erkenntnistheorie.

A. Die Erkenntnislehre Lotzes.

1. Möglichkeit und Sinn der Erkenntnis.

Ein zusammenhängendes System der Erkenntnistheorie hat Lotze nicht hinterlassen. Es kommt dies daher, dass er den Wert erkenntnistheoretischer Untersuchungen für die Philosophie sehr gering anschlägt. In der Einleitung zur Metaphysik vom Jahre 1879 äussert er sich über dieses Thema wie folgt: „Es ist verführerisch und bequem, von aller Lösung bestimmter Fragen abzusehen und allgemeinen Betrachtungen über Erkenntnisfähigkeiten nachzuhängen, deren man sich bedienen *könnte*, wenn man Ernst machen wollte; in der That lehrt jedoch die Geschichte der Wissenschaft, dass denen, welche sich entschlossen an die Bewältigung der Aufgaben machten, nebenher sich auch das Bewusstsein über die anwendbaren Hülfsmittel und über die Grenzen ihrer Benutzbarkeit zu schärfen pflegte; die anspruchsvolle Beschäftigung mit Theorien der Erkenntnis dagegen hat sehr selten zu einem sachlichen Gewinn geführt, und auch die Methoden gar nicht selbst hervorgebracht, mit deren thatloser Schaustellung sie sich unterhält; im Gegenteil: die Aufgaben haben die Methoden der Lösung zu finden gezwungen.“ [1]) Der Grund für diese Ablehnung erkenntnistheoretischer Erwägungen ist die Ueberlegung, dass wir über die Wahrheitsfähigkeit unseres Erkennens kein von ihm selbst unabhängiges Urteil fällen können, da jede derartige

[1]) Seite 15.

Untersuchung bereits die Gültigkeit dessen voraussetzt, was sie beweisen soll. Wir drehen uns also fruchtlos in einem Cirkel.[1]) Ebenso schleichen sich unbewiesene Voraussetzungen metaphysischer Natur in die Untersuchung ein, da es unmöglich ist, über das Verhältnis unseres Erkennens zu den Dingen zu urteilen, ohne sich über diese, sowie über jenes bestimmte Vorstellungen gemacht zu haben. Ist der Cirkel unvermeidlich, so soll er wenigstens reinlich geschehen: anstatt unzusammenhängende, sich oft widersprechende Annahmen zu machen, soll man vielmehr zuerst in einem System auseinandersetzen, was man von dem Wirklichen notwendig aussagen muss, und wie man sich allgemein das Verhältnis von Subjekt und Objekt zu denken hat, um demselben dann das Verhältnis vom Subjekt der Erkenntnis zu seinem Objekte unterzuordnen.

Ebenso gering schätzt Lotze den Wert psychologischer Untersuchungen für die Ermittelung der Gültigkeit unserer Erkenntnis. Die Untersuchung, wie eine Vorstellung entstanden ist, kann nur bei einzelnen Ansichten die Frage beantworten, ob sie wahr und wie der Irrtum entstanden ist. Denn die Untersuchung setzt schon eine Wahrheit voraus, und es darf einer feststehenden Thatsache oder einem allgemein geltenden Satz nicht widersprochen werden. Nicht aber leistet die Untersuchung über die Entstehung unserer Vorstellungen dasselbe, wenn überhaupt nach der Gültigkeit unserer Erkenntnis gefragt wird. Die Hinzuziehung der Psychologie ist nur da von Nutzen, wo es sich darum handelt, das Allgemeingültige von den zufälligen, bei jedem Menschen verschiedenen Vorstellungen zu scheiden, welche sich durch verschiedenartig begrenzte Erfahrung bei der Betrachtung der Dinge einschleichen. Die psychologische Kritik hat also bloss die beschränkte Aufgabe zu zeigen, wie viel fremde Zuthat aus den Besonderheiten der beobachteten Beispiele stammt, um so aus dem Ganzen der Erfahrung das Allgemeine und Notwendige herauszuschälen.[2]) Verlangt die Psychologie mehr, so ist sie zurückzuweisen. Denn ihr Verfahren beruht auf der Gültigkeit jener Wahrheiten. Jeder Versuch, das Kausalgesetz zu begründen oder es hinwegzuräumen, indem man es auf Associationen zurückführt, setzt seine Gültigkeit in anderer Form voraus.

Infolge dieser ablehnenden Haltung Lotzes gegenüber der Erkenntnistheorie besitzen wir von ihm bloss Untersuchungen über

[1]) a. a. O. und Logik, S. 525 f.

[2]) Logik 542.

bestimmte Probleme, die ihm die Metaphysik aufgiebt und die insbesondere folgende Punkte behandeln: 1. Die Subjektivität der Erkenntnis; 2. die Bedeutung derselben; 3. Apriorismus und Empirismus. Niedergelegt sind sie im dritten Buche der Logik, welches nach der Stellung und Bedeutung, welche Lotze der Erkenntnistheorie im Systeme der Philosophie anweist, eigentlich das abschliessende Buch der Metaphysik bilden sollte; ferner im dritten Hauptteil seiner „Grundzüge der Metaphysik“ unter dem Titel „Phänomenologie“, sowie bei Gelegenheit der Kritik Kants in der „Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant“ und in mehr zerstreuten Bemerkungen im Mikrokosmus.

Es ist höchst bemerkenswert, dass Lotze die Behandlung des ersten Punktes sofort mit der Berufung auf die Psychologie beginnt, mit der Voraussetzung nämlich, dass die Gesamtheit der Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle und Strebungen die Summe von Zuständen eines einzigen, unteilbaren realen Wesens sind, wie die Ontologie sich solche Zustände dachte.[1]) Klingt der Satz in seiner Fassung auch methaphysisch und fasst auch Lotze die Psychologie selbst nur als Teil der Metaphysik, so kann doch nicht übersehen werden, dass es sich hier um eine Frage der empirischen Psychologie handelt. Nicht die rationale Psychologie, welche über das Wesen der Seele und ihren Zusammenhang mit dem Leib spekuliert, lehrt uns die Subjektivität der Empfindungen aus Gründen a priori, sondern die Erfahrungspsychologie. Hängt auch von der Frage nach der Subjektivität oder Objektivität der Empfindungen und Vorstellungen nicht die Wahrheit unserer Erkenntnis ab, so folgt doch aus der Beantwortung dieser Frage, worin wir die Wahrheit zu suchen haben, ob in der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Dingen oder im widerspruchslosen Zusammenhang der Vorstellungen untereinander. Es ist also ungerechtfertigt, wenn Lotze der Psychologie bei der allgemeinen Bestimmung dessen, was Wahrheit ist, jede Mitwirkung abspricht.

Die sinnlichen Empfindungen sind Affektionen des empfindenden Subjekts, welche zwar Folgen, nicht aber ähnliche Abbilder der wirklichen Beschaffenheit äusserer Objekte sein können. Der Einwand, die Empfindungen können subjektiv und objektiv zugleich sein, ist unmöglich, weil es sich nicht sagen lässt, was man unter

[1]) Grundz. d. Metaph. 87.

dem Dasein einer sinnlichen Qualität verstehen könnte, welche von niemand empfunden wird. Ebenso subjektiv sind nach Lotze die Formen der Auffassung des Wirklichen: Raum, Zeit und Bewegung. Dass sie im psychologischen Sinne subjektiv sind, insofern sie durch die Thätigkeit des Subjekts erzeugt werden, versteht sich von selbst. Es bleibt aber noch die Frage, ob ihnen nicht etwa die Formen des Objekts entsprechen und diese Frage wird von Lotze auf Grund metaphysischer Ueberlegungen, auf die ich nochzurückkommen werde, verneint. Dass man erkenntnistheoretisch kein Recht hat, Raum, Zeit etc. für bloss subjektiv zu halten, zeigt Lotze in seiner Kritik der kantischen transcendentalen Aesthetik. Im ersten Satze der metaphysischen Erörterung des Raumes sagt Kant, der Raum sei kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen wurde. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser mir bezogen werden, imgleichen damit ich sie ausser und nebeneinander, mithin nicht bloss verschieden, sondern in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zu Grunde liegen. Daraus zieht er den Schluss, dass der Raum nicht aus Verhältnissen der äusseren Erscheinung durch Erfahrung abstrahiert sei, sondern dass *er* es vielmehr sei, der die äussere Erfahrung erst möglich mache. Diese letztere Behauptung Kants wird nun von Lotze bestritten. Die allgemeine Vorstellung des Raumes nützt uns gar nichts, um den einzelnen Erscheinungen ihre bestimmten Plätze anzuweisen, da sich mit der Natur desselben jede mögliche Lage der einzelnen Eindrücke verträgt. Ist somit die Wahrnehmung des Nebeneinander von der allgemeinen Anschauung des unendlichen Raumes unabhängig, so muss also letzterer aus den verschiedenen Wahrnehmungen des Nebeneinander, allerdings nicht durch Abstraktion, vielmehr durch Komposition entstanden sein, weswegen der Raum, ebenso wie die Zeit nicht Begriffe, sondern Anschauungen sind, wie Lotze mit Kant zugiebt. Vollends wird der zweite Satz Kants über den Raum von Lotze verworfen. Kant sagt, der Raum müsse eine notwendige Vorstellung a priori sein, da man sich niemals eine *Vorstellung* davon machen kann, dass kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl *denken* kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden. Diese Verwechselung von Vorstellen und Denken wird nun von Lotze aufgezeigt mit dem Hinzufügen, dass wir im Denken ebensowohl den Raum als auch die Gegenstände in ihm negiren können, da dies keinen Widerspruch in sich schliesst.

Vorstellbar aber sind weder die Dinge ohne den Raum, noch der letztere ohne die Dinge, wie überhaupt nicht ohne gewisse Qualitäten — eine Ansicht, die heute von allen Psychologen vertreten wird.[1]) Sind nun Raum und Zeit nicht vor aller Erfahrung gegeben, und lassen sie sich schlechterdings von ihrem Inhalte nicht trennen, so kann ihnen die Apriorität in keinem anderen Sinne zukommen, als den Sinnesqualitäten d. h. sie sind ebenso wie diese ursprüngliche Reaktionsweisen der Seele gegenüber den äusseren Reizen, die von diesen nicht fertig in unsere Seele übertragen werden. Ihre Subjektivität in diesem Sinne ist kein genügender Grund, sie den Dingen an sich abzusprechen, da sie in beiden Fällen, sowohl als Formen der Dinge an sich, wie auch als blosse Erscheinungsweisen der Natur der Sache nach subjektiv sein müssen.

Sind aber Qualitäten und Formen subjektiv, so besteht die objektive Welt aus einer Vielheit unräumlicher Wesen, die aufeinander wirken, und die Eindrücke dieser Wirkungen werden vom Subjekt in seine Sprache übersetzt, d. h. als Qualitäten in räumlicher Formung gefasst. Bei dieser Ansicht bleibt Lotze stehen, obgleich er die Möglichkeit des vollkommenen Idealismus zugiebt. Denn für ihn fällt der Grund, um dessen Willen dieser die Dinge als blosse Erscheinungen auffasst, fort. Der Idealismus leugnet nämlich das Dasein äusserer Objekte, weil er an die Realität des Unbeseelten, welches ohne eigenes Fürsichsein nur für andere da sein soll, Anstoss nimmt, während Lotze die Objekte von vorneherein als geistige Wesen fasst.

Haben wir uns aber überzeugt, dass unser Erkennen uns nicht das Bild des Gegenstandes giebt, so erhebt sich die Frage, welche Bedeutung einem solchen Erkennen noch zukommen könne. Dass das Wesen der Wahrheit nicht in der Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstande bestehen könne, versteht sich nunmehr von selbst. Nun ist es aber überhaupt ein Irrtum, zu glauben, die Vorstellung eines Erkennens, welches die Dinge nicht wie sie erkannt werden, sondern so wie sie sind, uns giebt, bedeute noch irgend etwas Verständliches. Vielmehr ist sich das Denken völlig mit sich selbst einig, dass alles, was Erkennen heisst, Dinge nur vorstellen, aber nicht sie selbst sein kann.[2]) Unsere Erkenntnis kann gar nicht ein ähnliches Abbild der Dinge sein, wie sie unabhängig

[1]) Stumpf, Ueber den psychol. Ursprung des Raumes, Seite 19 f.; ders., Psychol. und Erkenntnistheorie.

[2]) Logik 502 ff.

von uns existieren, denn diese Forderung setzt voraus, dass wir sie ausser unserer Wahrnehmung wahrnehmen sollen. Wohl aber ist sie eine regelmässige Folge von dem, was ausser uns ist und geschieht, d. h. zwischen den Veränderungen des objektiven Verhaltens der Dinge und den Veränderungen unserer Vorstellungen von denselben besteht eine beständige Proportion. Wahrheit besteht dann nur in der Uebereinstimmung einer Vorstellung mit derjenigen Vorstellung, welche in Bezug auf dasselbe Objekt in allen anderen Geistern von derselben Organisation entstehen muss. [1]) Gesetzlich in sich und mit dem Reiche der unbekannten Bedingungen verbunden, entwirft das Spiel der Vorstellungen übereinstimmend für die verschiedenen Geister das Bild einer gemeinschaftlichen Aussenwelt, in welcher sie zum Wechselverkehr des Handelns und der Mitteilung einander begegnen. Für jeden einzelnen hat daher das Vorstellen die Aufgabe, in dem Sinne wahr zu sein, dass es jedem die gleiche Welt vorhalte und dass eine individuelle Täuschung uns nicht aus der Gemeinschaft mit andern Geistern ausschliesse. [2])

Die Ansicht, welche in der Unmöglichkeit der Abbildung der Dinge an sich einen Mangel unserer Erkenntnisfähigkeit beklagt, schliesst das Vorurteil ein, die äussere Welt der Dinge bilde schon die ganze Welt und die Erkenntnis komme bloss nebenher, um diese abgeschlossene Welt noch einmal abzubilden, ohne durch diese Abbildung etwas Neues zum Bestande der Welt hinzuzufügen. Man muss im Gegenteil die Thatsache, dass durch den Einfluss der äusseren Wirklichkeit in den Geistern eine Welt der Erscheinungen entsteht, ebenfalls mit zu den wichtigsten Bestandteilen des Weltlaufs rechnen, so dass die Welt ohne diesen Vorgang gar nicht fertig wäre und dass sie nicht in einem Sein, welches nebenher erkannt werden könnte, sondern eben nur in dem beständigen Uebergang selbst dieses Seins in seine Erscheinung für den Geist besteht. Nicht hat der Geist die Pflicht, die Dinge so abzubilden, wie sie sind, und verfehlt seine Bestimmung, wenn es ihm nicht gelingt, vielmehr hat das Vorstellungsleben des Geistes seine eigenen Zwecke und die Dinge sind blosse Mittel, in ihm Erscheinungen hervorzurufen, die etwas Höheres sind, als was die Dinge selbst ohne den Geist leisten konnten. [3])

[1]) Grundz. d. Met. 95.

[2]) Mikrok. I, 394.

[3]) ibid., 95, 96; Logik 503; Mikrok. I, 395—397.

2. Ursprung und Kriterien der Wahrheit.

Als Material unseres Erkennens haben wir im vorigen Abschnitt unsere eigenen Vorstellungen kennen gelernt, von denen aus keine Brücke zu den ihnen zu Grunde liegenden Dingen hinüberführt; weder gleichen sie selber den Dingen, noch gleichen die Verhältnisse, die wir zwischen ihnen statuieren, den wirklichen Verhältnissen zwischen den Dingen selbst. Ein bestimmtes Verhältnis zwischen Ding und Vorstellung kann nicht als Kriterium der Wahrheit dienen, da es selber nicht bekannt ist. Es muss nun zu ermitteln gesucht werden, wo innerhalb der Vorstellungen selbst die festen Punkte der Gewissheit liegen.

Um diese Frage zu beantworten, knüpft Lotze an platonische Gedanken an. Plato hatte, um dem Heraklitischen Fluss der Dinge zu entgehen und einen festen Ausgangspunkt für das Erkennen zu bekommen, eine unveränderliche Ideenwelt statuiert, welche eben dieser Unveränderlichkeit wegen erkennbar sein müsse. Die platonische Ideenwelt wird nun von Lotze, allerdings in modifizierter Auffassung, acceptiert. Unter Idee bei Plato versteht Lotze nicht sowohl das Allgemeine, als vielmehr die Unterscheidung des ideell gefassten Inhaltes von blosser Affektion. Während diese in den haltlosen Fluss der Ereignisse verwickelt wird, bleibt jener von ihm unberührt und seine Bedeutung und seine Beziehung zu anderen Inhalten bleibt von ewiger Gültigkeit, wenn weder er selbst, noch die anderen sich jemals in unserer Wahrnehmung erneuern sollten. In der Wahrnehmung ändern die Sinnendinge ihre Eigenschaften; aber während das Schwarze weiss wird und das Süsse sauer, so bleibt doch die Schwärze vom Weissen und die Süssigkeit von der Säure ewig verschieden. Wenn wir auch nur einmal zwei Töne oder zwei Farben wahrgenommen hätten, so würde unser Denken sie sofort trennen und sie sowie ihre Verwandtschaften und ihre Gegensätze als einen verharrenden Gegenstand innerer Anschauung verfestigen und wir hätten die Gewissheit, dass die Reihe der Farben selbst, die Skala der Töne, gesetzlich zusammenhängende Ganze sind und dass über die Beziehungen ihrer Glieder zu einander ewig gültige wahre Behauptungen ewig ungültigen falschen entgegengesetzt sind.[1]) So giebt es unabhängig von aller Veränderung der Sinnendinge ein festes System von Begriffen mit ewig gültigen Beziehungen untereinander, die an der Veränderung nicht teilnehmen. Diesen Begriffen oder Ideen

[1]) Logik 508 f.

kommt aber eine andere Art der Wirklichkeit zu, als den Dingen oder dem Geschehen. Lotze unterscheidet drei Arten der Wirklichkeit: die des Seins, welche den Dingen, die des Geschehens, welche der Veränderung, und die des Geltens, welche den Wahrheiten zukomme. Den Ideen kommt die Wirklichkeit des Geltens in demselben Sinne wie unseren heutigen Naturgesetzen zu und nach Lotze hat Plato selbst ihnen keine andere Wirklichkeit zugeschrieben, was schon daraus hervorgehe, dass er ihnen keinen Ort im Raume anwies — für den Griechen, der sich alles Seiende im Raume dachte, ein sicherer Beweis, dass er für sie nicht die Wirklichkeit der Existenz in Anspruch genommen hat. Hiermit ist der Vorwurf des Aristoteles, die Ideen wären hypostasierte Allgemeinbegriffe, zurückzuweisen. Gegen einen anderen Einwurf des Aristoteles, die Ideen erklären nicht die erste Bewegung, verteidigt sie Lotze mit der Bemerkung, dass auch unsere Naturgesetze dazu nicht im stande seien.

Leider aber habe Plato die Ideen als Begriffe gefasst, als welche sie sich auf die Welt der Inhalte nicht anwenden lassen. Sie sind vielmehr Sätze, die von den Inhalten ewig gelten. Noch Kant, als er die apriorischen Formen aufsuchte, die dem empirischen Inhalt unserer Wahrnehmungen die Einheit innerer Zusammengehörigkeit geben sollten, verfiel zuerst darauf, sie in Gestalt einzelner Begriffe, der Kategorien, zu entwickeln und zwar gerade aus den Urteilen selbst; als er sie dann zu haben glaubte, erwies es sich, dass mit ihnen nichts anzufangen war, und es folgte wieder die Bemühung, aus ihnen Urteile, die Verstandesgrundsätze, zu gewinnen, von denen eine wirkliche Anwendung auf die Erfahrung möglich wurde.

Abgesehen von diesem Mangel gebührt Plato das Verdienst, die Welt der Ideen dem allgemeinen Fluss der Erscheinungen entzogen zu haben. Nachdem das Dasein einer ewig gültigen Ideenwelt feststeht, bleibt als nächste Aufgabe, ihre Gesetzmässigkeit zu erforschen: es handelt sich um die Frage, welche die ersten Grundsätze unseres Erkennens sind, denen wir die Mannigfaltigkeit der Ideen unterzuordnen haben.

Dass diese Grundsätze nicht durch psychologische Zergliederung unserer Vorstellungen gewonnen werden können, haben wir bereits gesehen. Betrachten wir daher die Versuche, die gemacht worden sind, um zu einer zweifellosen Thatsache zu gelangen, von der aus die Entstehung der Erkenntnis und ihre Wahrheit beurteilbar würde, so begegnen wir den zwei entgegengesetzten Richtungen des Aprio-

rismus und des Empirismus. Descartes war von den angeborenen Ideen ausgegangen. Die Angeborenheit der Ideen ist nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob der Mensch mit ihrem bewussten Besitz zur Welt kommen würde, sondern in dem anderen, dass sie eingeborene Verfahrungsweisen des Geistes sind, mit welchen dieser einem gegebenen Inhalt entgegenkommt und deren er sich durch den Gebrauch allmählich bewusst wird. Allein das Vorhandensein solcher Ideen und die Wahrheit derselben fallen auseinander: es ist ein grundloser Glaube, wenn wir diejenigen Ideen, die uns Menschen gegeben sind, in einem höheren Sinne für wahr halten, als die von ihnen abweichenden, die sich vielleicht mit gleicher Evidenz anders gearteten Wesen aufdrängen. Dieses Bedenken gilt nicht bloss, wenn wir der Erkenntnis eine objektive Welt entgegensetzen, die sie abbilden soll, sondern auch dann, wenn wir für Wahrheit das halten, was allen Geistern auf gleiche Weise notwendig ist.

Die entgegengesetzte Ansicht aber behauptet: sind die Ideen angeboren, so haben sie keinen Anspruch auf Wahrheit; sollen sie ihn haben, so müssen sie nicht von der Natur der möglicherweise verschiedenen Subjekte, sondern von der einer für alle gemeinsamen objektiven Welt abhängig sein.

Diese Ansicht, welche den Ursprung unserer Erkenntnis ganz in das zu erkennende Objekt verlegt, ist aber unzulässig. Das Erkennen kann nicht in blosser Receptivität des Subjekts gegenüber den Einwirkungen des Objekts bestehen, wie überhaupt die Wirkung eines Gegenstandes auf einen anderen nicht in der fertigen Uebertragung gewisser Zustände besteht, sondern in der Nötigung des einen, ein gewisses Verhalten des anderen mit der Aenderung seines eigenen Zustandes zu beantworten. Auf ähnliche Weise ist unsere Seele durch die Objekte der Aussenwelt gezwungen, gewisse Zustände in sich zu erzeugen, die durch ihre eigene Natur bedingt sind. Lotze missbilligt daher auch die Kantische Unterscheidung von Materie und Form des Erkennens, von welchen die erstere bloss gegeben, die letztere aber Eigentum unseres Geistes sein soll. Wir haben oben bei der Kritik der transcendentalen Aesthetik gesehen, in welchem Sinne beide gleich sehr apriorische Bestandteile unseres Erkennens sind.

Sind hiermit alle Elemente des Erkennens, Empfindungen, Anschauungen und Verstandesbegriffe a priori, so kann doch ihr besonderer einander ausschliessender Gebrauch nicht wiederum dem

Geiste angehören. Die Veranlassungen zu ihrem Gebrauch, deren Kombination von Person zu Person veränderlich ist, müssen in einer Dingwelt oder in einer vom einzelnen Geist unabhängigen Macht liegen, d. h. sie sind a posteriori. Ist es nun unsere Aufgabe, die Gesetze der Veränderungen jener Aussenwelt oder jener Macht zu ermitteln, so können wir sie bloss durch Rückschlüsse aus der Innenwelt gewinnen, deren Grundsätze festgesetzt werden müssen, ehe man sie auf die Welt der Dinge überträgt.

Die Grundsätze oder Wahrheiten müssen in uns gefunden werden, denn sie müssen *erfahren* werden. Sie stammen also aus der Erfahrung und sind thatsächlicher Natur. Das thut aber ihrer Apriorität gar nicht Eintrag, denn es kommt darauf an, als *was* sie erfahren werden, als notwendige Wahrheiten oder als zufällige Erfahrungen, deren Ursprung ausserhalb des Geistes liegt. Diese Wahrheiten werden als sachliche Selbstverständlichkeiten erfahren, die nicht durch Beispiele bestätigt zu werden brauchen. Gegenüber den zufälligen Verknüpfungen verschiedener Inhalte der Erfahrung, welche trotz des Zwanges, welchen sie im Augenblicke des Gegenseins ausüben, veränderlich sind, sind sie allgemein und notwendig. Der Unterschied zwischen beiden Arten der Verknüpfung beruht auf der unmittelbaren Evidenz, welche natürlicherweise wiederum nur erfahren werden kann.

Traut man der unmittelbaren Evidenz, mit welcher ein allgemeiner Grundsatz sich aufdrängt, nicht, so ist das ganze Verfahren, durch welches man aus der Erfahrung Sätze von auch nur wahrscheinlicher Allgemeingültigkeit zu finden hofft, grund- und haltlos; denn jede Folgerung von m Fällen auf $m + 1$ Fälle setzt die strenge Allgemeingültigkeit des logischen Grundsatzes, dass unter gleichen Bedingungen Gleiches eintreten werde, voraus. Die Neigung, *alle* allgemeine Erkenntnis aus Erfahrung, das heisst Summierung von Einzelwahrnehmungen, zu gewinnen, kommt nicht zu ihrem Ziel. Irgendwo ist stets als notwendiges Hülfsmittel einer jener Gedanken vorauszusetzen, dessen Anspruch auf Allgemeingültigkeit man zugiebt.[1]) Andererseits ist es ein ebenso unnützes wie unmögliches Unternehmen, beweisen zu wollen, dass das, was wir um seiner Denknotwendigkeit willen für Wahrheit zu halten genötigt sind, auch wirklich wahr, das heisst in Bezug auf das Wirkliche gültig sei. Nehmen wir z. B.

[1]) Logik 540.

die Verstandesgrundsätze Kants, so hat Kant von ihnen das nicht zu beweisen vermocht. Denn man kann nicht schliessen: wenn Erfahrung im Kantischen Sinne, das heisst als Vorstellung des Zusammenhangs aller Dinge nach allgemeinen Gesetzen, möglich sein soll, so ist sie bloss unter der Voraussetzung der Gültigkeit der Verstandesgrundsätze in Bezug auf ihren Inhalt; nun ist aber Erfahrung in diesem Sinne wirklich, folglich gelten die Verstandesgrundsätze. Denn der Untersatz ist falsch. Der Zusammenhang aller Dinge nach allgemeinen Gesetzen ist eine blosse Vermutung. Ist dieser Schluss unmöglich, so würde der Beweis für die Geltung der Verstandesgrundsätze erbracht sein, wenn es gelingen würde, nachzuweisen, dass ohne sie unsere Wahrnehmungen in Raum und Zeit nicht möglich wären. Ein solcher Beweis ist aber nicht möglich. Es bleibt daher nichts übrig, als das Denknotwendige ohne jeden Beweis für wahr zu halten.[1])

Mit diesem Resultate von der Gewissheit des *logisch* Notwendigen kehren wir zum Ausgangspunkte unserer Betrachtung zurück. Gegeben waren uns Inhalte, die in ewig festen Beziehungen zu einander stehen. Aber der Verlauf der Sachen bringt diese Inhalte nicht in ihrer systematischen Zusammengehörigkeit hervor und es fragt sich, welche Bedeutung hat die systematische Gliederung alles Vorstellunginhalts für die empirische, nicht systematische Ordnung, in welcher diese Inhalte in die Wahrnehmung treten, mit andern Worten, welche Bedeutung hat gegenüber dieser realen Wirklichkeit unser Denken, dessen Behauptungen doch unfähig scheinen, den Ablauf derselben zu beherrschen. Im blossen Denken liegt kein Entscheidungsgrund für das Zusammensein zweier Inhalte in der Wahrnehmung oder dessen Unmöglichkeit, wenn auch ihre Beziehungen, wo sie einmal gegeben sind, die nämlichen sind, wie im Denken. Hier ist ein neuer Anfang zu machen. Es muss die Gültigkeit von Sätzen vorausgesetzt werden, die eine aus Begriffen nicht ableitbare Verkettung einer bestimmten Bedingung mit einer bestimmten Folge als allgemein bestehende Thatsache aussprechen, *synthetischer Urteile* also, welche zwei Begriffe verbinden, deren Inhalte nicht identisch sind.

Unsere Hoffnung, durch Denken den Verlauf der Wirklichkeit zu beherrschen, beruht auf folgenden drei Punkten: 1. *Alle Erkenntnis ist hypothetisch,* indem sie an einem Punkte thatsächlich gegebener

[1]) Gesch. d. d. Phil. seit Kant, 28, 29.

Wirklichkeit einsetzt, um aus diesem wirklichen Grunde die Folgen, die dem gedachten Grunde als *denknotwendige* zugehören, als *wirkliche* abzuleiten; 2. *es ist eine allgemeine Gesetzlichkeit vorauszusetzen*, ein Glaube, der aller Logik zu Grunde liegt; und 3. *die Einzelgesetze der Verknüpfung verschiedener Vorgänge setzen synthetische Sätze a priori voraus.* — Unter a priori versteht Lotze dasjenige, was nicht durch Induktion oder Summation aus einzelnen Beispielen entsteht, sondern das, was zuerst allgemein gültig erfahren werden muss und so den Beispielen als bestimmende Regeln vorangeht. Synthetische Sätze a priori sind also solche, die logisch Verschiedenes unmittelbar und allgemeingültig verbinden. Gelegentlich nennt Lotze solch unmittelbare Erkenntnis eine Anschauung. Auf solchen Anschauungen oder Synthesen a priori beruht nun jede Erkenntnis von der realen Wirklichkeit. Schon im Satze: „Cæsar ging über den Rubicon“ ist eine solche Synthese enthalten; es werden die Erscheinungen Cæsars an verschiedenen Raumpunkten zu einer Einheit der Anschauung verknüpft, die man seine Bewegung nennt. Ebenso liegt in der Mathematik die Möglichkeit, Verschiedenes gleich zu setzen, nicht im Satze der Identität. Den Satz, dass Grössen summierbar sind, wird man gewiss für einen selbstverständlichen halten. Und doch sind nicht alle Vorstellungsinhalte summierbar; dass es überhaupt so etwas wie Grösse giebt, beruht auf unmittelbarer Anschauung. In der Geometrie ruht die Gewissheit aller Sätze auf der unmittelbaren Anschauung des Raumes. Ebenso verhält es sich in der Mechanik. Alle Gewissheit beruht auf der Hervorhebung einfacher Verhältnisse, die unmittelbar einleuchten. Die Erfahrung im Sinne der Empiristen hilft bei dieser Erkenntnis nicht viel, denn schliesslich beruht jede Ueberzeugung auf der Möglichkeit unmittelbarer Erkenntnis des Allgemeingültigen. In vielen Fällen ist sie sogar hinderlich gewesen, die Wahrheit zu finden, indem sie die einfachen unmittelbar einleuchtenden Verhältnisse durch das viele Zufällige, das sie mit sich führt, verhüllte.

Diese synthetischen Wahrheiten können und brauchen nicht auf den Satz der Identität zurückgeführt zu werden. Denn, was diesem seine Wahrheit verleiht, ist eben auch nur seine unmittelbare Evidenz. Wenn nun ein synthetischer Satz $A + B = C$ ebenso evident ist, wie $A = A$, so bedarf er nicht der Zurückführung auf einen analytischen. Es giebt eben *sachliche* Zusammengehörigkeit des Verschiedenen, ursprüngliche Synthesen, deren Glieder durch keine

Zwischenvermittelung zusammenhängen, und darum sind die Erkenntnisse von ihnen letzte synthetische Wahrheiten, die selbstverständlich gelten.

Fassen wir das Ergebnis obiger Ausführungen kurz zusammen. Lotze unterscheidet zwei Arten allgemein gültiger Sätze, die analytischen oder logischen, die von der sich ewig gleich bleibenden Ideenwelt gelten, und die synthetischen oder sachlichen, denen der Verlauf des Geschehens unterworfen ist. Die allgemeine Geltung beruht bei beiden auf der unmittelbaren Evidenz, mit welcher sie erfahren werden. Die Erfahrung ist die unerlässliche Bedingung unserer Kenntnis von ihnen, nicht aber der Grund ihrer Gültigkeit für unser Erkennen.

Wir wollen nunmehr die Lotzesche Erkenntnistheorie einer kurzen Betrachtung unterziehen und ihre eigentümlichen Merkmale hervorheben.

Was zunächst ihre Stellung im Systeme betrifft, so ist sie ein Teil der Metaphysik und von dieser beeinflusst. So beruht z. B. die Lehre von der Subjektivität der Anschauungsformen [1]) auf einem metaphysischen Grunde: die Räumlichkeit sei der wahren Einheit der Wesen zuwider. Ein ferneres charakteristisches Merkmal ist die absichtliche Fernhaltung der Psychologie von den Problemen der Erkenntnistheorie. Dass es Lotze nicht gelungen ist, diesen Standpunkt konsequent durchzuführen, haben wir bereits gesehen. Man wird ihn aber auch aus andern Gründen nicht billigen können. Die Philosophie ist keine voraussetzunglose Wissenschaft. Lotze selber stellt der Philosophie die Aufgabe, die im Leben und in der Wissenschaft entstandenen Probleme weiter zu führen. Da ist es nun nicht einzusehen, warum gerade derjenigen Disziplin, die die Grundlage der Geisteswissenschaften bildet oder bilden sollte, die Anteilnahme an der Entscheidung erkenntnistheoretischer Fragen versagt sein sollte. Dass sie gelegentlich selber mit Begriffen operieren muss, deren endgültige Festsetzung Aufgabe der Metaphysik ist, kann keinen genügenden Grund hierfür abgeben, denn dieses Wechselverhältnis mit der Metaphysik ist allen Wissenschaften gemeinsam.

Ferner führt es zu Irrtümern, wenn bei der Entscheidung der Fragen über Raum, Zeit, Bewegung und die Existenz der Aussenwelt Gesichtspunkte angewendet werden, die dem Gegenstand der Frage

[1]) Die Subjektivität der Zeit ist im Mikrokosmus, vollends aber in der Metaphysik von 1879 zurückgenommen.

selbst fremd sind. Dass die objektive Realität des Raumes etc. sich vom erkenntnistheoretischen Standpunkt nicht verneinen lässt, hat Lotze selber gezeigt. Die Objektivität der Aussenwelt wird davon abhängig gemacht, ob sie sich als eine Welt geistiger Dinge denken lässt oder nicht. Hier spricht ein Werturteil mit, das von derartigen Problemen ferngehalten werden sollte. Das Gefühl, welches, wie Lotze im Mikrokosmus (I^5, 273 ff.) zeigt, auf die Richtung unseres Denkens so grossen Einfluss übt, hat seine Berechtigung nur als Antrieb zur Fragestellung und in denjenigen, die sich mit Werturteilen befassen.

Lotze ist ferner bei der an sich berechtigten Kritik des Empirismus zu weit gegangen und darum in die entgegengesetzte Einseitigkeit des Apriorismus verfallen. Er schreibt dem Menschen eine unmittelbare Kenntnis der notwendigen Naturzusammenhänge zu, gleich Plato, welcher aber diese intuitive Erkenntnis auf eine Art der Erfahrung zurückführte und auf die unveränderliche Ideenwelt, den einzigen Gegenstand des Wissens, einschränkte, während er sie auch für die Welt des Geschehens in Anspruch nimmt. Er hat es sich mit den an sich unmittelbar oder a priori einleuchtenden Synthesen denn doch zu leicht gemacht. Als Naturforscher wird er ja sehr gut gewusst haben, welch genauer Beobachtung, künstlicher Hülfsmittel und Methoden es bedarf, um solch ein „unmittelbar evidentes Verhältnis" zwischen den Dingen ausfindig zu machen. Er selbst ist sich zum Teil dieser Schwierigkeiten bewusst, wenn er bemerkt, dass die Erfahrung durch das viele Zufällige oft die einfachen, unmittelbar einleuchtenden Verhältnisse verhüllt. Es ist eben nicht zutreffend, dass Verknüpfungen, wie die von Ursache und Wirkung, in ihren *einzelnen Anwendungen* das Merkmal der Evidenz mit sich führen. Wenn die Macht der täglichen Erfahrung Zufälliges und a priori Notwendiges verwechseln lässt, wo bleibt dann das Kriterium der Evidenz? In Wirklichkeit haben derartige Synthesen für uns bloss thatsächlichen Wert, und das Vertrauen, welches durch Erfahrung gefundene Sätze geniessen, kommt ihnen erst durch Vermittelung des allgemeinen Postulates von der Gesetzmässigkeit der Wirklichkeit zu. Die *einfachen* Verhältnisse aber sind nicht Gegenstände unmittelbaren Anschauens, sondern Produkte abstrahierender, logischer Bearbeitung der Wirklichkeit durch unsern Verstand.

Gegen den Grundmangel aber, den Lotzes Erkenntnisslehre mit allen idealistischen Erkenntnistheorien teilt, gegen das einseitige Ausgehen vom Subjekte, wendet sich Wundt, dessen Ansicht über die Erkenntnis das Thema *des folgenden Abschnittes* bilden soll.

B. Die Erkenntnislehre Wundts.

1. Ausgangspunkt und Methode.

Wir haben bei Lotze bereits gesehen, welchen Ausgangspunkt für ihre erkenntnistheoretischen Untersuchungen die idealistische oder besser: die subjektivistische Denkrichtung nimmt. Sie beginnt mit der Reflexion, dass alle Elemente unseres Erkennens *zunächst* subjektiver Natur sind, und fragt, ob und in welchem Sinne ihnen Objektivität zukommen könnte.

Wundt zeigt, dass diese Voraussetzung von der Subjektivität der Vorstellungen falsch ist. Nachdem man das Denken vom Erkennen begrifflich getrennt hat, glaubt man, dass es auch zeitlich dem Erkennen vorangehe, dass es also zuerst ein Denken gebe, das keinen objektiven Erkenntniswert habe und nur allmählich dazu komme, über reale Gegenstände und deren Verhältnisse zu urteilen.

Diese Ansicht macht aus der begrifflichen Zerlegung des Erkenntnisvorganges eine Schilderung seines zeitlichen Verlaufes. In Wahrheit giebt es gar kein Denken, das nicht von Anfang an Erkennen wäre. Nicht das Denken, sondern das Erkennen ist das Frühere. Jene Eigenschaft des Erkennens, dass es den Vorstellungen und deren Beziehungen eine reale Bedeutung beimisst, verbindet sich ursprünglich mit allem Denken [1]) Erst allmählich scheidet sich der Vorgang des Erkennens von seinem Objekte, teils durch die Reflexion über die Gedächtnis- und Phantasiethätigkeit, teils durch die Konflikte zwischen verschiedenen Erkenntnisakten veranlasst. Nun erst wird das Denken als subjektive Thätigkeit aufgefasst, die von ihren Gegenständen verschieden ist und die Aufgabe hat, dieselben nachzubilden. Jene ursprüngliche Einheit des Denkens und des Erkennens ist daher zugleich die Einheit des Denkens und des Seins, unsere Vorstellungen sind ursprünglich selbst die Objekte. Das Merkmal, objektive Realität zu besitzen, ist keines, das zu den anfänglich bloss subjektiven Vorstellungen hinzukäme, sondern dieses Merkmal muss ihnen in gewissen Fällen erst genommen werden. Dann erst geht das einheitliche Vorstellungsobjekt, das die Einheit des Denkenden und Gedachten, des Subjekts und Objekts enthielt, in die Vorstellung und das Objekt auseinander. Das Erkennen beginnt also mit der naiven Form und geht zur reflektierenden Form der Erkenntnis über, welche das Objekt der Vorstellung als ein von dieser selbst Verschiedenes dieser gegenüberstellt.

1) Wundt, System, S. 91.

Diese Unterscheidung, durch psychologische Motive angeregt, besitzt einen bloss logischen Wert, in Wirklichkeit sind Subjekt und Objekt nicht bloss für einander, sondern immer nur mit einander da; getrennt existieren sie bloss in unserem abstrahierenden und zergliedernden Denken. Ist solchermassen die Einheit beider unserem Denken gegeben und nicht von demselben erzeugt, so ist sie in der Regel als Thatsache anzuerkennen, die nur in einzelnen Fällen aufgehoben werden darf, wenn bestimmte Motive zwingen, dem Vorstellungsobjekt seine Eigenschaft, Objekt zu sein, zu nehmen, so dass nur die andere, Vorstellung zu sein, übrig bleibt. So scheiden sich schon im vorwissenschaftlichen Denken die Phantasie- und Erinnerungsbilder von den realen Vorstellungobjekten, die Sinneswahrnehmungen von den Sinnestäuschungen. Nun erst beginnt der Zweifel, der uns veranlasst nach Kriterien der Gewissheit zu suchen.

Zunächst wird diese in der Uebereinstimmung der einzelnen Wahrnehmungen des erkennenden Subjekts und in der Uebereinstimmung wahrnehmender Subjekte untereinander gefunden. Allein für die Wissenschaft reichen diese Kriterien nicht aus, weil dadurch die Täuschungen, die mit der Wahrnehmung untrennbar verbunden sind, nicht beseitigt werden. Die Wissenschaft schliesst daraus aber nicht, dass alle Wahrnehmung subjektiv sei, sondern geht auf dem vom vorwissenschaftlichen Denken eingeschlagenen Wege weiter. Sie sucht neue Wahrnehmungen unter veränderten Bedingungen, welche ihre Genauigkeit sicher stellen, zu sammeln und mit den früheren in Verbindung zu bringen. Die so gewonnenen neuen Wahrnehmungen ermöglichen eine abermalige Kontrole. Beträchtliche Bestandteile des ursprünglichen objektiven Inhalts werden so eliminiert und als subjektive dargethan. Diese Arbeit des Eliminierens und Kontrolierens besteht in der fortgesetzten Anwendung des nämlichen Verfahrens, durch welches die gemeine Gewissheit ihr Ziel erreicht: in der fortwährenden Ergänzung und Berichtigung der einzelnen auf den nämlichen Gegenstand sich beziehenden Wahrnehmungen. Die Wissenschaft kommt jeder neuen Wahrnehmung allerdings mit einer gewissen Vorsicht entgegen, und betrachtet sie nicht als sicher, bevor sie eine sorgfältige Kontrole bestanden hat; diese Vorsicht ist aber weit entfernt vom Dogma der Subjektivität *aller* Wahrnehmung. Für die wissenschaftliche Forschung gilt als objektiv, was sich in aller Wahrnehmung als gegeben erweist. Dieses Kriterium hat zunächst eine bloss relative Be-

deutung; absolute Geltung kommt ihm erst dann zu, wenn sich mit ihm ein zwingender Beweis verbindet. Zwingend ist dieser dann, wenn erstens alle Wahrnehmungen mit der betreffenden Thatsache in Uebereinstimmung stehen, und zweitens, wenn alle entgegenstehenden Annahmen als unzulässig erwiesen sind. Zu einem solchen Beweise gehört aber eine ausgedehnte Erfahrung. Gelingt er aber nicht, so haben wir eine bloss relative Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit. In keinem Falle aber giebt es Kriterien der Wahrheit, die uns mühelos den Besitz derselben verschaffen könnten, diese kann vielmehr nur auf Grund sorgfältiger Arbeit gefunden werden.

Aus dieser Methode ergeben sich nun folgende Sätze: 1. kein Datum der Erfahrung darf grundlos negiert werden. 2. Alle realen Inhalte der objektiven Erfahrung müssen in einen widerspruchslosen, nach allgemeingültigen Gesetzen geordneten Zusammenhang gebracht werden. 3. Die Gründe zu einer Verneinung der objektiven Realität von Erfahrungsdaten sind stets nur aus der Forderung des widerspruchslosen Zusammenhangs abzuleiten [1])

Die Gründe, aus denen Wundt die entgegengesetzte philosophische Denkweise ablehnt, sind folgende. Erstens beruht diese Denkrichtung auf einer unberechtigten Verallgemeinerung einzelner Fälle. Nicht aus der Ueberlegung, dass alles Erkennen als Akt unseres Bewusstseins an sich subjektiv sein müsse, ist das vorliegende Problem *entstanden, sondern aus den Wider*sprüchen, in die sich die Wahrnehmung verwickelt. Man ist darum nur dasjenige für subjektiv zu halten berechtigt, was sich als Schein nachweisen lässt. Sodann gerät sie aber auch in Widerspruch mit der Voraussetzung, unter der die wechselseitige Kontrole unserer Wahrnehmungen allein möglich ist. Verschiedene Wahrnehmungen können sich nur dann gegenseitig berichtigen, wenn ihnen irgend eine Wahrheit zu Grunde liegt, die aber aus vereinzelten Wahrnehmungen nicht mit zureichender Vollständigkeit erkannt wird. Enthalten sie aber gar keine Wahrheit, so fehlt uns jeder Massstab des Vergleichens.

Hat die Ansicht, welche alle Wahrnehmung für bloss subjektiv hält, einmal die ursprüngliche Wirklichkeit zerstört, so ist sie genötigt, irgend einem Reflexionsmerkmal das Merkmal, Objektivität zu schaffen, beizulegen. Das kann aber nicht gelingen, weil man

---

[1]) Ueber naiven u. krit. Realismus, philos. Stud., Bd. XII., pag. 332. Ueber die Forderung des widerspruchslosen Zusammenhangs s. unten im Abschn. von der Verstandeserkenntnis.

Objektivität nicht aus Elementen schaffen kann, die selbst keine besitzen. Auch hier gilt die Regel: aus nichts wird nichts. Wo keine Realität ist, da lässt sich mit allen Künsten logischen Scharfsinns keine hervorzaubern. *Objektive Realität zu bewahren, wo sie vorhanden, über ihre Existenz zu entscheiden, wo sie dem Zweifel ausgesetzt ist, dies ist die wahre und allein lösbare Aufgabe der Erkenntniswissenschaft.*

Die Ursache aller Fehler der philosophischen Erkenntnistheorie, der aprioristischen wie der empiristischen, liegt aber letzten Endes in der voreiligen Trennung des Subjekts vom Objekte. Dadurch erhält man auf der einen Seite das Denken, auf der andern das Sein, auf der einen die Vorstellung, auf der anderen das Ding. Vorstellung und Ding sind darnach völlig geschieden und sollen doch auf einander bezogen werden. Das ist der Widerspruch, in den sich Kant mit seinem Ding an sich verwickelt. Geht man einmal vom Subjekt aus, so gelangt man nie mehr zum Objekt; aus subjektiven Vorstellungen lässt sich keine Existenz beweisen. Der aprioristischen Erkenntnistheorie, sofern sie konsequent ist, bleibt nichts übrig, als Anschauungsformen und Verstandesbegriffe auf blosse Verstellungen anzuwenden, während der Empirismus, nachdem er schon durch einen Gewaltakt gewissen Empfindungen objektive Realität zugeschrieben hat, es sich versagen muss, die Berechtigung ihrer Bearbeitung durch das Denken anzuerkennen. Ist daher die Konsequenz des Apriorismus der absolute Idealismus, so zerfällt für den Empirismus die Welt in einen Haufen sinnlicher Empfindungen, aus dem die Wissenschaft nichts machen darf.

Allen diesen verfehlten Theorien gegenüber muss die Ansicht Recht behalten, welche von dem ursprünglichen Gegebensein des Denkens und des Seins in *einem* Bewusstseinsakt ausgeht. Sie hat für sich die psychologische Fundierung, sowie die Geschichte der Wissenschaft, und sie allein ist im stande, das Recht der Anwendung unserer Denkformen auf das Seiende nachzuweisen, indem sie darthut, wie die Denkformen durch die Veränderungen des Denkinhalts im realen Verlauf der Wirklichkeit sich ausgebildet haben.

Vom realen Vorstellungsobjekt ausgehend, sucht nun Wundt die Bedingungen aufzuweisen, welche das Denken nötigen, die Merkmale desselben teils zu berichtigen, teils zu beseitigen, um auf diese Weise zum Begriff eines Objekts zu gelangen, das von der Vorstellung verschieden ist und doch ihre reale Grundlage bildet. Von hier aus

zeigt er wiederum die Motive auf, die das Denken dazu führen, Ideen von Objekten zu bilden, die in keiner Anschauung gegeben sind.

Diese Untersuchungen zerfallen in drei Stufen: in *die Wahrnehmungs-, Verstandes- und Vernunfterkenntnis.* Zu den *ersteren* gehörig rechnet er die Umformungen des Vorstellungsobjekts innerhalb der gewöhnlichen Wahrnehmungen ohne wissenschaftliche Methoden und Hülfsmittel. Zur *Verstandeserkenntnis* gehören alle Verbesserungen und Ergänzungen am Inhalt und Zusammenhang der Vorstellungen mit Hülfe der methodischen logischen Analyse und den Mitteln der Beobachtung und Analyse der Wahrnehmungen. Die *Vernunfterkenntnis* endlich geht darauf aus, die einzelnen Zusammenhänge, die die Verstandeserkenntnis zu stande gebracht hat, in ein Ganzes zusammenzufassen. Von diesen drei Stufen gehört die erste dem *praktischen Leben,* die zweite der *Einzelwissenschaft,* die dritte der *Philosophie* an. Wundt bemerkt dazu ausdrücklich, dass diese drei Stufen der Erkenntnis nicht auf besonderen Geistesvermögen beruhen, vielmehr sei es eine und dieselbe in sich einheitliche Geistesthätigkeit, die sie alle hervorbringt.

2. Wahrnehmungserkenntnis.

Der gesamte Inhalt unserer sinnlichen Wahrnehmung ist uns als ein Mannigfaltiges gegeben, an dem wir den Stoff und die Form unterscheiden. Den Stoff bilden die Empfindungen, an der Form unterscheiden wir die allgemeine Ordnung der Empfindungen in Raum und Zeit und die Sonderung des Ganzen der Anschauung in die Einzelobjekte. Wir haben demnach zu unterscheiden die Synthese der Empfindungen zu einem räumlich-zeitlichen Wahrnehmungsinhalt und die Analyse dieses Inhalts in einzelne Objekte. Nicht als ob wir jemals Empfindungen ohne räumliche oder zeitliche Form wahrnehmen würden, reine Anschauungsformen und reine Empfindungen sind Abstraktionen. In der Wahrnehmung sind uns von vornhinein einzelne räumlich und zeitlich geordnete Objekte gegeben. Hier gilt es bloss, den Wahrnehmungsinhalt nach logischen Gesichtspunkten zu zerlegen, indem man bestimmte begriffliche Elemente in ihm aufweist und dann einerseits über den *Ursprung* der Unterscheidung dieser Elemente, andererseits über die *Bedeutung* derselben Rechenschaft zu geben sucht.[1])

[1]) System, Seite 112.

Die Bedingungen für die Unterscheidung der Form vom Stoffe sind: 1. die *unabhängige Variation* dieser beiden Bestandteile der Wahrnehmung, 2. die *Konstanz* der allgemeinen Eigenschaften der formalen Bestandteile.[1]) Die Empfindung kann bei konstant bleibender Raum- und Zeitform wechseln, nicht aber lässt sich die Form ohne gleichzeitige Aenderung des Empfindungsinhalts ändern. So kann z. B. die räumliche Form eines Gegenstandes dieselbe bleiben, während sich seine Farbe ändert, bei der Aenderung einer räumlichen Form ist aber notwendig, dass vorhandene Empfindungen verschwinden oder neue hinzukommen. Ebenso verhält sich die Zeit zu der Vorstellung des Geschehens: wir können uns in demselben Zeitverlauf verschiedene Ereignisse denken, wir können uns aber nicht eine Aenderung des Zeitverlaufs denken, ohne dass damit auch die Eigenschaften des Geschehens selbst sich verändern, indem auch dann, wenn dieses qualitativ konstant bleibt, nun die nämlichen Zeitteile mit anderen Wahrnehmungsinhalten zusammenfallen.[2]) Auf Grund dieser Unterscheidung des Inhalts von der Form entsteht die Vorstellung, dass ersterer für die Eigenschaften der Raum- und Zeitform selbst gleichgültig und dass es daher für die Betrachtung derselben gestattet sei, sich diese Form mit einem gleichgültigen und gleichartigen Inhalt erfüllt zu denken. Auf dieser willkürlichen Wahl des Empfindungsinhalts beruht die zweite Bedingung für die Loslösung der Anschauungsformen, nämlich die Konstanz ihrer Eigenschaften. Wir können uns jeden beliebigen Raum- oder Zeitteil aus seiner Umgebung herausgenommen und an eine andere Stelle des Raumes oder der Zeit gesetzt denken, ohne dass sie sich verändern. Raum und Zeit sind überall mit sich selbst kongruent, weil der Inhalt als gleichartiger angesehen wird.

Besteht das Motiv für die Loslösung der räumlich-zeitlichen Form vom Empfindungsinhalte darin, dass dieser von der ersteren abhängig ist, während das Umgekehrte nicht der Fall ist, so liegt der Grund für die Scheidung der räumlichen Form von der zeitlichen in einem ähnlichen einseitigen Abhängigkeitsverhältnisse. Jede Aenderung der räumlichen Ordnung ist zugleich ein zeitlicher Vorgang, während der zeitliche Verlauf nicht notwendig zugleich eine räumliche Veränderung zu sein braucht. Eine Qualitäts- oder Intensitätsänderung

---

[1]) ebendas. S. 116.
[2]) ebendas. S. 117.

am Stoffe der Empfindung ist ein solcher zeitlicher Vorgang, welcher mit keiner Verschiebung der räumlichen Ordnung verbunden ist. Ursprünglich verbunden kommen beide Formen bei der Bewegung vor, welche daher ursprünglicher ist als der von der Zeit losgelöst gedachte Raum oder als die vom Raume losgelöst gedachte Zeit. Auch die Bewegung ist eine reine Anschauungsform, weil sie zu ihrer Entstehung keine Variation des Stoffes voraussetzt. Von ihr sind die Beziehung der Raum- zur Zeitform abhängig. Erstens wird die Zeit durch die Uebertragung ihrer Grössen in Bewegungsgrössen räumlich vorgestellt und dadurch allein erst als extensive Grösse messbar. Zweitens wird der Raum als eine von der Zeit unabhängige Form gedacht und dadurch wird er Gegenstand der reinen Geometrie. So hat die Zeit den Vorzug realer Allgemeinheit, weil kein realer Vorgang ohne zeitliche Veränderung möglich ist, während der Raum seinerseits den Vorzug formaler Allgemeinheit besitzt, weil ein rein formaler Zeitvorgang nur mit Hülfe des Raumes als Bewegung möglich ist.

Wegen dieser Allgemeinheit hat man die Zeit als die Form des inneren Sinnes bezeichnet, im Gegensatz zum Raum als die Form des äusseren Sinnes. Allein diese Unterscheidung ist nicht richtig, da uns in der Wahrnehmung der Raum ebenso gegeben ist wie die Zeit. Erst mit der Trennung der Gefühle und Willensakte als rein innere Vorgänge von dem Empfindungsinhalt ist die Möglichkeit zur Unterscheidung der Zeit als Form der ersteren vom Raume als die dem letzteren anhaftende Eigenschaft gegeben. Diese Trennung ist jedoch eine blosse Abstraktion, da niemals Gefühle und Willensakte ohne Vorstellungen vorkommen, wesshalb zugleich mit der zeitlichen die räumliche Form gegeben ist, wie auch umgekehrt die Zeit ebenso unmittelbar mit dem objektiven Vorstellungsinhalt verbunden ist, wie der Raum.

Durch die Unterscheidung des Stoffes von der Form kommt der Gegensatz der qualitativen Veränderung zu der Bewegung zum deutlichen Ausdruck. Letztere ist von sehr grosser Bedeutung für die Ordnung der Anschauungswelt, weil jede Messung, sei es des Raumes, sei es der Zeit, die Bewegung voraussetzt. Um eine Raumstrecke an einer anderen zu messen, müssen wir sie so bewegt denken, dass sie sich berühren oder decken, um die Zeit messen zu können, müssen wir uns eine Bewegung als zeitlichen Vorgang denken, und dann den in diesen eingehenden Raumfaktor der räumlichen Messung unterwerfen.

Eine ebenso grosse Rolle, wie bei der Scheidung des Wahrnehmungsinhalts in Stoff und Form, spielt die Bewegung bei der Sonderung desselben in die Einzelobjekte und der Selbstunterscheidung des Subjekts. Als selbständiges Objekt wird dasjenige aufgefasst, was bei der Bewegung beisammen bleibt und sich von der Umgebung als Selbständiges abhebt. Die Gegenüberstellung des Subjekts gegen alle anderen Objekte geschieht sodann dadurch, dass dem Subjekt seine eigenen Bewegungen unmittelbar als selbstgewollte gegeben sind. An die Unterscheidung der Objekte knüpfen sich Gefühle, die bei der Selbstwahrnehmung des Subjekts besonders stark und von eigentümlicher Art sind. Jeder willkürlichen Bewegung gehen gefühlsstarke Bewegungsvorstellungen, sowie Gefühle, welche das Motiv für die Bewegung abgeben, voraus, jeder ausgeführten Bewegung folgen als Rückwirkung die Bewegungsempfindungen. Diese eigentümliche Kombination von Gefühlen, die nur bei der Bewegung des Subjekts erlebt wird, ist es, die dem Subjekte seine bevorzugte Stellung unter allen anderen Einzelobjekten verleiht. Die Wahrnehmung seiner eigenen Thätigkeit veranlasst das Subjekt, auch den Objekten ein gleiches Verhalten zuzuschreiben, insbesondere dann, wenn es unter ihrem Verhalten sich leidend fühlt. Dies geschieht zunächst im Gebiete des praktischen Handelns, wird aber bald auch auf das Verhalten der Dinge in Bezug auf das Erkennen übertragen, so dass nun die Annahme entsteht, Vorstellung und Objekt seien an sich verschieden und erstere sei die Wirkung, die das letztere auf unser Erkenntnisvermögen ausübt. Auf diese Weise gelangt man zu der Frage, was an der Vorstellung dem erkennenden Subjekt und was dem erkannten Objekt angehört. Die praktische Lebenserfahrung und selbst noch die Einzelwissenschaft begnügen sich mit singulären Antworten, welche sich von Fall zu Fall ergeben. Erst die Erkenntnistheorie behandelt das Problem in seiner principiellen Bedeutung. Sie hat folgende Fragen zu beantworten: 1. Welches ist das Verhältnis des Subjekts zu den einzelnen Objekten? 2. Welches ist das Verhältnis von Stoff und Form der Wahrnehmung? 3. Inwiefern hängt jeder dieser Faktoren vom Subjekt einerseits und vom Objekt andererseits ab?

Die Vorgänge, an die die Willenshandlung geknüpft ist, und die die Unterscheidung des Subjekts vom Objekte herbeiführen, sind es auch, die zu der Annahme veranlassen, dass alle Elemente, welche mit dem Willen verbunden sind, wie Gefühle und Strebungen, bloss

subjektiv sind. So werden die Gefühle nur einmal, in uns, die Vorstellungen aber zweimal, in und ausser uns, vorausgesetzt. Kommt dann noch die Erfahrung hinzu, dass der Vorstellung in manchen Fällen kein Objekt entspricht, so sucht man nach Kriterien, welche die Objektivität der Vorstellungen garantieren sollen. Man scheidet die Wahrnehmung in eine unmittelbare oder subjektive, zu der man die Gefühle und Willensakte, die Gedächtnis- und Phantasiethätigkeit rechnet, und in eine mittelbare oder objektive, zu der Vorstellungen gehören, deren objektive Realität sicher gestellt ist.

Dass ein solches Kriterium wiederum nur subjektiven Elementen die Eigenschaft, objektive Realität zu besitzen, zuschreiben kann und daher nicht zum gewünschten Ziele führt, haben wir bereits gesehen. Ebenso haben wir uns schon davon überzeugt, dass ein vom Subjekt unabhängiges und doch ihm gegebenes Objekt ein Widerspruch ist. In Wirklichkeit sind Objekt und Vorstellung ursprünglich identisch. Nicht aus dem subjektiven Wahrnehmungsinhalt ist durch gewisse Merkmale das Objekt auszuscheiden, sondern aller Wahrnehmungsinhalt ist subjektiv und objektiv zugleich, denn der Vorstellungsseite desselben kommt das Merkmal Objekt zu sein, von Anfang an zu. Vielmehr ist die Ausscheidung gewisser Eigenschaften der Vorstellung als subjektive eine spätere Korrektur, die sich auf logische Gründe stützen muss. Daraus ergiebt sich, dass alle Wahrnehmungserkenntnis gleich unmittelbar ist. Das vorstellende Subjekt nimmt das Objekt ebenso als unmittelbar gegeben hin, wie es sich selbst als unmittelbar gegeben voraussetzt. Der Begriff des mittelbar gegebenen Objekts wird erst durch die spätere Korrektur erzeugt.

Das Ergebnis der Analyse der Wahrnehmungserkenntnis in Bezug auf die logische Bedeutung der Scheidung von Subjekt und Objekt ist daher folgendes: *Das Subjekt* behält seine unmittelbare Realität bei. Alle Berichtigungen beziehen sich nicht auf den *Inhalt* der Wahrnehmung, sondern auf die Genauigkeit der Auffassung und die Richtigkeit der zwischen die einzelnen Teile der subjektiven Wahrnehmung statuierten Verbindungen und Beziehungen. — *Das Objekt* ist ebenso unmittelbar als real gegeben, die Zurücknahme des Merkmals der Objektivität in das Subjekt ist nur für einzelne Fälle gefordert, auf jeden beliebigen Vorstellungsinhalt übertragen, ist sie eine völlig unmotivierte logische Willkür. Da aber jedes unserem Erkennen gegebene Objekt unmittelbares Vorstellungsobjekt, also *im Subjekt* gegeben ist, so ist unsere Auffassung von demselben mit

Eine ebenso grosse Rolle, wie bei der Scheidung d… …hr-
nehmungsinhalts in Stoff und Form, spielt die Bewegu… …geben
Sonderung desselben in die Einzelobjekte und de… …dem ge-
scheidung des Subjekts. Als selbständiges Objek… …en werden,
aufgefasst, was bei der Bewegung beisammen … …flich gedacht
der Umgebung als Selbständiges abhebt. … *…st wahrnehmen,*
des Subjekts gegen alle anderen Objekte g…
dass dem Subjekt seine eigenen Bewegun… …s in Stoff und Form
gewollte gegeben sind. An die Unter… …g zu, wie der Unter-
sich Gefühle, die bei der Selbstwahr… …end diese Scheidung in
stark und von eigentümlicher … …ibt diejenige von Stoff und
wegung gehen gefühlsstarke P… …n anschaulich nicht festhalten
welche das Motiv für die … *ein* …ulich-zeitlichen Form gegenüber dem
geführten Bewegung fol… …besonderer Wert zu. Denn während
dungen. Diese eigen… *…ungsinhalt* infolge der Widersprüche, in die er
bei der Bewegung … *in das Subjekt* zurückgenommen werden muss, ergab
seine bevorzugt… *…Zurücknahme* der Form kein solcher Grund. *Daher*
leiht. Die W… *und Zeit unaufhebbare Bestandteile der Wahrnehmung.*[1])
Subjekt, a… *darf* unser unmittelbares von Reproduktionen, Asso-
insbeson… *Allerdings u. s. w.* beeinflusstes Zeitbewusstsein nicht sofort auf die
fühlt. … *…ationen u. s. w.* werden, denn das würde dem Principe der wechsel-
wir… *Welt übertragen* widersprechen. Dass Anlass zu einer solchen Kon-
F… *…seitigen Kontrole vorhanden* ist, zeigt der Umstand, dass unsere subjektive Zeit-
…trole vorstellung mit dem zeitlichen Verlauf der äusseren Erscheinungen
oft in Widerspruch gerät. Sie deswegen als nur subjektiv zu erklären,
ist aber ebenso unangebracht, wie das gleiche Verfahren in Bezug
auf das Objekt. Die objektive Grundlage der Zeit ist eine relative
Konstanz veränderlicher Objekte. Diese Konstanz schliesst in sich:
1. konstant bleibende Objekte des Denkens: 2. konstante Gesetze
der Veränderung. Die objektiven Bedingungen der Zeit führen hier-
mit auf das Kausalgesetz zurück.[2])

Auch an der Raumform haften subjektive Elemente, die als solche durch die Widersprüche der Wahrnehmung zum Bewusstsein kommen. Solche subjektive Elemente sind z. B. die Täuschungen des Augenmasses, die veränderte Auffassung eines Raumgebildes durch die Alteration der Bewegung des Auges u. s. w. Nach Abzug dieser

[1]) System, S. 151.

[2]) Logik, S. 490.

Elemente bleibt als objektiver Raum die der anschaulichen Raumform entsprechende begriffliche Ordnung eines objektiv gegebenen Mannigfaltigen. [1]) Wie die Zeit im Zusammenhang mit dem Kausalbegriff, so steht der Raum im Zusammenhang mit dem Substanzbegriff.

Das Resultat der bisherigen Untersuchung besteht somit in Folgendem: *Sowohl das Objekt als auch die Formen des Raumes, der Zeit und der Bewegung besitzen objektive Realität;* dagegen ergiebt sich aus der wechselseitigen Kontrole der Wahrnehmungen, *dass der Empfindungsinhalt subjektiv ist.* Muss der letztere somit als nicht zum Objekt gehörig ausgeschieden werden, so lässt sich das Objekt nicht mehr in der Anschauung halten, da die Wahrnehmung eines Objekts ohne Sinnesqualitäten eine psychologische Unmöglichkeit ist. Es entsteht dadurch die Aufgabe, das Objekt samt seinen Formen begrifflich zu denken, was psychologisch durch die stellvertretende Vorstellung geleistet wird. Das Subjekt aber bleibt nach wie vor Gegenstand *wahrnehmender* Erkenntnis. Auf diese Weise zerfällt das ganze Gebiet des Gegebenen in die unmittelbare und anschauliche Erkenntnis des Subjekts und in die mittelbare oder begriffliche Erkenntnis des Objekts. Erstere ist Aufgabe der Psychologie, letztere die der einzelnen Erfahrungswissenschaften. Hiermit haben wir die Grenze der Verstandeserkenntnis erreicht.

3. Verstandeserkenntnis.

Bei der Bearbeitung der früher erwähnten beiden Arten der Erfahrung, der inneren oder anschaulichen und der äusseren oder begrifflichen, stehen dem Verstande nur eine Art von Hülfsmitteln zur Verfügung, nämlich die Denkgesetze, in denen die anschaulich begriffliche Doppelnatur unseres Denkens sich ausdrückt. Die Denkgesetze sind Anschauungsgesetze, die sich in Vorstellungen verwirklichen und derselben zu ihrer Darstellung bedürfen. Sie sind aber zugleich Begriffsgesetze, weil sie niemals in der Wahrnehmung rein gegeben sind, vielmehr erst durch Abstraktionen und willkürliche Beziehungen zu Stande kommen. So ist uns in der Anschauung fast nie ein Fall vollkommner Gleichheit gegeben, und während Gegenstände in bezug auf gewisse Eigenschaften mit einander in Widerspruch stehen, können sie unter einem anderen Gesichtspunkte einander gleichgesetzt werden. Ebenso verhält es sich mit dem Satz

[1]) Logik, S. 517.

vom Grunde. Dieser Satz, der die Verknüpfung von Erscheinungen nach Grund und Folge fordert, setzt zunächst einen Erscheinungskomplex voraus, der als zusammenhängendes Ganzes aufgefasst und nach gewissen Gesichtspunkten in mehrere Teile gegliedert wird. Die so entstandenen Teile, die unter einander in Beziehung gesetzt werden, stehen im Verhältniss einseitiger oder wechselseitiger Abhängigkeit zu einander: mit der Veränderung des einen Teils ist notwendig eine Veränderung des anderen, mit ihm in Beziehung gesetzten verbunden. Den primär veränderten Teil nennen wir den Grund, den von ihm abhängigen sekundär veränderten die Folge. Das Ganze, sowie die Teile müssen dabei in der Anschauung gegeben sein, der Gesichtspunkt aber, unter dem die Gliederung vorgenommen oder das Verhältniss der Abhängigkeit gesetzt wird, wird durch unser Denken erst hinzugebracht. Und je mehr die Gegenstände und Vorgänge der Wahrnehmung von den Voraussetzungen abweichen, unter denen die Denkgesetze auf sie angewendet werden, um so mehr ist das Denken genötigt, willkürlich Anschauungsbilder zu erzeugen, welche seinen Forderungen besser entsprechen, als die unmittelbaren Thatsachen der Wahrnehmung. Wir benutzen bei der begrifflichen Erfassung der Wirklichkeit zweierlei Symbole: erstens solche, bei denen auf eine Uebereinstimmung mit der Anschauung völlig verzichtet wird, wie bei den Worten der Sprache, den Zahlen, den Operationssymbolen, und zweitens solche, die ideale Bilder der Wirklichkeit herzustellen suchen, unter möglichster Freihaltung der Begriffe von zufälligen Bestandteilen der Wahrnehmung, wie z. B. der geometrischen Konstruktionen.

Durch diese beiden Systeme von Begriffssymbolen ist uns sowohl eine beliebige Entfernung, wie andererseits auch eine beliebige Annäherung an die anschaulich gegebene Wirklichkeit möglich, letzteres dadurch, dass im Begriffe möglichst viele Momente der Erfahrung Aufnahme finden. Volle Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit kann auf diese Weise nie erreicht werden, weil der Begriff notwendig eine Abstraktion ist und das Wirkliche nicht vollständig enthalten kann. Daher ist die Erfassung der Wirklichkeit durch den Begriff eine nie zu vollendende Aufgabe. Es stehen sich auf diese Weise zwei Unendlichkeiten gegenüber: die intensiv unendliche Wirklichkeit und das extensiv unendliche Gebiet der Möglichkeit, das durch freie Begriffskombination entsteht. Aus der an sich unendlichen Zahl von Möglichkeiten, welche so durch das Denken geschaffen

wird, werden diejenigen als Hypothesen zur Erklärung der gegebenen Wirklichkeit herangezogen, welche sich am besten dazu eignen. Dabei ist wieder auf den tief gehenden Unterschied zwischen der inneren und der äusseren Erfahrung hinzuweisen. Während die erstere, da sie unmittelbar und anschaulich ist, zu Begriffskonstruktionen nur da Anlass giebt, wo es sich um die Unterordnung der psychischen Einzelerscheinungen unter gewisse Allgemeinbegriffe oder um die Feststellung des Zusammenhangs verschiedener Seelenthätigkeiten handelt, greift die Begriffs- und Hypothesenbildung in der äusseren Erfahrung schon beim Einzelgegenstand Platz.

Obgleich nun das ganze Gebäude unserer Wissenschaften auf Grund von Hypothesen errichtet ist, so ist deswegen unser ganzes Wissen doch nicht unsicher oder hypothetisch. Denn auf Grund der Denkgesetze lässt sich die Hypothesenbildung logisch so beschränken, dass ein Ausgleich sich gegenüber stehender Annahmen stattfinden und ein in sich geschlossenes widerspruchsloses System von Hypothesen zur Erklärung des Gegebenen erreicht werden kann. Wenn nämlich die Annahmen der Wissenschaft notwendig und nicht von zufälliger Wahl abhängig sein sollen, so dass sie nicht durch andere auf völlig verschiedenen Grundhypothesen beruhende ersetzt werden können, so müssen bei der Hypothesenbildung folgende zwei Grundsätze massgebend sein: erstens, dass unser empirisches Erkennen unter der Forderung eines widerspruchslosen Zusammenhangs des gesamten Erfahrungsinhalts handelt, und daher so lange zu berichtigenden Hypothesenbildungen getrieben wird, als diese Forderung nur unvollständig erfüllt ist, zweitens, dass Ergänzungen und Berichtigungen des unmittelbaren Erfahrungsinhalts durch hinzugefügte hypothetische Voraussetzungen immer nur insoweit gerechtfertigt sind, als sich bestimmte Gründe dazu in den vorliegenden Widersprüchen der unmittelbaren Wahrnehmungen nachweisen lassen. [1])

Durch den zweiten Grundsatz bleiben alle diejenigen Erkenntnisobjekte, die widerspruchslos gegeben sind, der Hypothesenbildung entzogen und bilden die festen Ausgangspunkte, nach denen sich diese zu richten hat, indem sie mit ihnen nicht in Widerspruch geraten darf. Auf diese Weise sind willkürlichen oder feststehenden Thatsachen, sowie notwendigen Hypothesen widersprechende Annahmen von vornhinein ausgeschlossen, und es bleibt uns nur ein System

---

[1]) System, S. 167.

notwendiger, untereinander übereinstimmender Hypothesen zur Erklärung der Erfahrung zurück.

Die obigen zwei Grundsätze für die Bildung und die Auswahl von Hypothesen sind wiederum nicht etwa willkürlich gebildet, sondern durch die Denkgesetze, sowie die vorwissenschaftliche Erfahrung notwendig gegeben.

Schon die gewöhnliche Erfahrung zeigt uns eine gewisse Regelmässigkeit des Geschehens, wie z. B. die Bewegung der Körper nach erfolgtem Stoss, die Veränderung des Aggregatzustandes mancher Körper durch Temperaturwechsel und vor allem die Bewegungen der Himmelskörper mit dem durch sie bedingten Wechsel von Tag und Nacht, so dass man nicht zu angeborenen Ideen zu greifen braucht, wenn man den Ursprung unserer Forderung nach einem gesetzmässigen Geschehen erklären will. Freilich ist die Regelmässigkeit, die das Geschehen unserer Anschauung zeigt, keine ausnahmslose und demgemäss ist auch die Gesetzmässigkeit in der vorwissenschaftlichen Erkenntnis keine unbedingte. Ist aber einmal unser Nachdenken erweckt, so wird es auf Grund der Denkgesetze von der in der Anschauung gegebenen begrenzten Regelmässigkeit zur Forderung eines unbedingten gesetzmässigen Zusammenhanges aller Erfahrung weiter getrieben.

Um ein Geschehen als regelmässiges aufzufassen, ist vor allem erforderlich. dass der Komplex von Erscheinungen als Ganzes aufgefasst und räumlich und zeitlich konstant gegliedert wird, so dass dieselbe Gliederung vorgenommen werden kann, wenn derselbe Erscheinungskomplex nochmals gegeben wird. Die Zusammenhänge, die auf diese Weise entstehen, sind anfangs begrenzt; allein jede neue Erscheinung wird in den bereits gebildeten Zusammenhang hineingezogen, und schliesslich entsteht die Forderung, die ganze Erfahrung als einen einzigen regelmässigen Zusammenhang aufzufassen. Jede Ausnahme wird dabei als Störung empfunden, die beseitigt zu werden verlangt, weil sie diesen Zusammenhang unterbricht. Es ist somit das Gesetz der Beziehung zwischen den Teilen eines Ganzen oder das Gesetz vom Grunde, das zur Forderung eines widerspruchslosen Zusammenhangs aller in der Anschauung gegebenen Erscheinungen führt und die obigen zwei Grundsätze für die verstandesmässige Bearbeitung der Wirklichkeit entstehen lässt.

Die Gebiete, die auf diese Weise zu bearbeiten unser Verstand sich die Aufgabe stellt, sind die folgenden drei: 1. das Gebiet der

nach den allgemeinen Gesetzen des Denkens möglichen Erkenntnisformen, 2. das Gebiet der objektiven, mittelbaren oder begrifflichen Erkenntnis und 3. das Gebiet der subjektiven, unmittelbaren oder anschaulichen Erkenntnis. Die erste dieser Aufgaben fällt der Mathematik zu, die zweite der Naturwissenschaft, die dritte der Psychologie. Den beiden Erfahrungswissenschaften steht die Mathematik zur Seite, indem sie die Thatsachen dieser Erfahrungsgebiete nach ihrer formalen Seite darstellt. Indem sie aber das Gebiet der Möglichkeit zu erforschen hat, geht sie von den in inneren und äusseren Erfahrung gegebenen Ordnung des Mannigfaltigen zur Konstruktion von idealen, d. h. nach den Denkgesetzen möglichen, in der Erfahrung aber nicht anzutreffenden Begriffssystemen fort und bildet dadurch eine Ergänzung unserer Erfahrung.

Diese Ueberschreitung der Erfahrung ist wiederum nur durch das Gesetz der Verknüpfung nach Grund und Folge möglich, welchem im Unterschiede zu den eigentlichen Denkgesetzen zugleich die Bedeutung eines universellen Erkenntnisprincips zukommt. Während die Feststellung von Gleichheit, Aehnlichkeit, Verschiedenheit und Widerspruch auf das gegebene Erfahrungsmaterial beschränkt bleibt, führt die Verknüpfung nach Grund und Folge bereits mitten in den Erfahrungswissenschaften über das Gegebene hinaus, indem es öfter vorkommt, dass zu einer in der Erfahrung angetroffenen Erscheinung nach rückwärts der Grund oder nach vorwärts die Folge hinzugedacht werden muss. Die durch das Denken vorausgenommene Ergänzung verwandelt sich öfter nachträglich in eine Erfahrungsthatsache, und diese Bestätigung unserer Voraussagungen ist es auch, die neben dem den Forderungen unseres Denkens innewohnenden Zwange unserem Erkennen seine volle Sicherheit verleiht.

Aber nicht bloss die Möglichkeit einer Ergänzung der Erfahrung ist durch das Gesetz vom Grunde gegeben, sondern auch das Bedürfnis nach einer derartigen Ergänzung. Indem nämlich jede derartige Verknüpfung von Erscheinungen voraussetzt, dass dieselben ein zusammenhängendes Ganzes bilden, entsteht schliesslich einerseits die Idee eines einzigen, die Totalität aller möglichen äusseren Erfahrungen in sich enthaltenden Begriffszusammenhangs, sowie andererseits die Idee einer alle inneren Wahrnehmungen enthaltenden anschaulichen Bewusstseinseinheit. Können bei der Unvollendbarkeit sowohl der inneren als auch der äusseren Erfahrung diese Ideen auch niemals durch reale Begriffs- oder Anschauungssysteme dar-

gestellt werden, so ist es durch die Fähigkeit, ideale Begriffssysteme zu entwerfen, doch möglich, über die Richtung, in der die Erfahrung zu vollenden sei, sowie über das allgemeine Wesen ihrer Zusammenhänge Ideen zu bilden, welche das Einheitsbedürfnis der Vernunft befriedigen. Aber bei dieser Zusammenfassung jeder der beiden Arten der Erfahrung zu je einer Totalität vermag die Vernunft nicht stehen zu bleiben, sie verlangt auch die Verbindung beider zu einem einzigen, alle Erfahrung umfassenden Zusammenhang. Es ist nicht nur das Einheitsbedürfnis, welches die Vernunft dazu drängt, sondern auch die Ueberlegung, dass innere und äussere Erfahrung nicht verschiedene Inhalte sind, sondern bloss verschiedene Arten der Bearbeitung eines und desselben uns zunächst anschaulich gegebenen Inhalts, dessen ursprüngliche Einheit durch die verschiedene Betrachtungsweise der Verstandeserkenntnis nicht aufgehoben werden kann. Dieses Verlangen nach Vereinheitlichung beider Erfahrungsgebiete wird ausserdem durch die Erfahrung selbst unterstützt, welche das denkende Subjekt und die Aussenwelt wechselseitig von einander abhängig zeigt.

Wir stehen am Schlusse der Verstandeserkenntnis, somit vor der Frage nach der Möglichkeit und Bedeutung von Systemen, welche die Erfahrung überschreiten, sowie ihrer Beziehung zu unserer realen Welterkenntnis.

Die Behandlung dieser Fragen überschreitet nicht die Grenzen des Erkennens, wohl aber die der Erfahrung. Darum weist sie Wundt einer neuen Erkenntnisstufe, der Vernunfterkenntnis, zu. Nicht als ob Verstandes- und Vernunfterkenntnis auf verschiedenen Vermögen beruhen würden; es ist bloss der Zweck jeder dieser Erkenntnisstufen ein verschiedener. Die Verstandeserkenntnis erstrebt, die Thatsachen der Wahrnehmung durch ihren empirisch gegebenen Zusammenhang zu erklären, oder, wie Wundt sich ausdrückt, zu begreifen, d. h. in eine begriffliche Verbindung zu bringen, die Vernunfterkenntnis will sie im Interesse des Einheitsbedürfnisses unserer Vernunft ergänzen.

4. Vernunfterkenntnis.

Das Gesetz der Verknüpfung unserer Begriffe nach Grund und Folge ist, wie im vorigen Abschnitt ausgeführt wurde, dasjenige Denkgesetz, welches über das Gegebene hinausführt, indem es als allgemeines Erkenntnisgesetz auf alle mögliche Erfahrung angewendet

zu werden verlangt und dadurch den Fortschritt von Grund und Folge zu einem unendlichen macht. Indem aber die Beziehung nach Grund und Folge zugleich die Gliederung eines Ganzen in seine Teile voraussetzt, so entsteht zugleich mit der Idee eines unendlichen Fortschrittes die Idee einer Totalität alles Seins, in welcher dieser Fortschritt vollendet gedacht wird. Diese beiden Ideen gehören notwendig zusammen, da sie ohne einander nicht denkbar sind.

Als Beweis für die Möglichkeit und Notwendigkeit von Begriffssystemen, welche die Grenzen des Gegebenen überschreiten, kann die Mathematik dienen, deren Begriffsbildungen mitten in der Erfahrung beginnen und über die Grenzen derselben hinausgetrieben werden. Das Denken schreitet auf Grundlage von in der Erfahrung gebildeten Begriffen ebenso weit hinaus, als es die Konsequenz der Verbindung nach Grund und Folge gestattet. Aber die Möglichkeit transcendenter Begriffsbildung beschränkt sich nicht auf die Mathematik. Diese zeigt uns in dieser Beziehung bloss ein augenfälliges Beispiel, da ihr formaler Charakter sie für die transcendente Spekulation besonders geeignet macht. In der Mathematik ist nämlich die Regel des Fortschritts durch die bereits vollzogene Operation vollständig gegeben und der Antrieb zum Ueberschreiten der Erfahrung ist durch die Natur der Anschauungsformen bedingt. Aber nicht die Anschauung selbst ist unendlich, denn jede in der Erfahrung gegebene Anschauung ist notwendig begrenzt; es ist vielmehr der Fortschritt des Denkens von einem Teil zum andern, der unendlich ist und darum kann die mathematische Transcendenz nicht die einzig mögliche sein.

Halten wir uns zunächst an diese, so finden wir sie in zwei Formen vor. Wenn wir die in der Erfahrung vorkommenden Begriffe und Verknüpfungsweisen beibehalten und nur die mit ihnen vorgenommenen Operationen ins Unendliche hinausführen, so haben wir die reale oder quantitative Transcendenz, bei welcher die Transcendenz bloss der allgemeinen Idee des unendlichen Fortschrittes angehört, wie z. B. bei der unendlichen Reihe der positiven Zahlen, der Unendlichkeit von Raum und Zeit etc. Hier kann das Transcendente teilweise Gegenstand der Erfahrung werden. Bei der imaginären oder qualitativen Transcendenz wird durch die Modifikation eines gegebenen Begriffes oder durch die Hinzufügung neuer Eigenschaften zu demselben ein völlig neuer Begriff gebildet, der der Erfahrung nicht mehr entspricht. Das Material zu dieser Abänderung

des Begriffes wird hierbei wiederum der Erfahrung entnommen, allein die Veränderung gestattet ihm nicht mehr die Anwendung auf dieselbe. Hierher gehörige Beispiele sind der Begriff der stetigen Mannigfaltigkeit von *n* Dimensionen, die imaginären Grössen und Funktionen. Hier gehört die Transcendenz jedem einzelnen Teile des Begriffes und nicht bloss dem unendlichen Grössenwert. Auch unterscheidet sich diese Art der Transcendenz von der realen dadurch, dass sie unter keiner Bedingung Gegenstand der Erfahrung werden kann. Sie hat den Wert, dass sie den in Frage stehenden realen Begriff in Beziehung mit andern möglichen setzt und ihn dadurch von einem allgemeinen Standpunkt aus betrachten lässt, wodurch zu seiner bessern Auffassung beigetragen wird.

Auch in der Philosophie begegnen wir den beiden Formen der Transcendenz, denen ein ähnlicher Wert zukommt, wie in der Mathematik. Von der realen Transcendenz ist es ohne weiteres klar, dass ihr reale Bedeutung zukommt, da sie öfter durch nachträgliche Erfahrung bestätigt werden kann. Niemand wird zweifeln, dass dem Kausalgesetz auch ausserhalb des Bereichs der Erfahrung Geltung zukommt. Aber auch die imaginäre Form der Transcendenz hat hier ihre, der entsprechenden mathematischen ähnliche wichtige Rolle, indem sie, wenn auch nicht selber die Wahrheit enthaltend, so doch den Weg zur Wahrheit zeigt. Von den Ideen Platos bis auf die Potenzenlehre Schellings hat das Imaginär-transcendente seine wichtige Rolle in der Philosophie gespielt und dazu beigetragen, den Weg zur Wahrheit zu zeigen. So ist die Ansicht Platos, dass die Welt nicht durch sinnliche Wahrnehmung, sondern nur durch Begriffe zu erkennen sei, eine bleibende Wahrheit; ebenso das Leibnizische Princip der Stetigkeit.

Steht somit die Bedeutung des Transcendenten auch für die Philosophie ausser Frage, so wird man bei ihrer Anwendung wohl die Bedingung knüpfen müssen, dass derartige Ergänzungen der Wirklichkeit der Erfahrung nicht widersprechen dürfen. Unter dieser Bedingung befriedigen sie das Bedürfnis der Vernunft nach Einheit. Dass diesem Bedürfnis als einem Berechtigten nachzugeben ist, geht aus dem Umstande hervor, dass diese die Erfahrung ergänzende Art der Hypothese denselben Ursprung hat, wie die zum Zwecke der Verknüpfung von Erfahrungsthatsachen in der Einzelwissenschaft übliche, und nur ihre Fortsetzung ist. Die Quelle beider ist der Satz vom Grunde. „Würde es doch keinen Sinn haben, sagt

Wundt,[1]) eine durchgängige Verbindung der unserer Erfahrung zugänglichen Teile des Weltlaufs zu verlangen, wenn man auf den Zusammenhang derselben mit ihren uns nicht gegebenen Gründen und Folgen verzichten wollte."

Die Transcendenz der Mathematik ist stets formaler Natur, da die Mathematik eine formale Wissenschaft ist. Nun vertritt Kant die Ansicht, dass auch die anderen Wissenschaften keine andere Art der Transcendenz zulassen, dass also bei Ueberschreitung der Erfahrung über den Inhalt absolut nichts ausgesagt werden könne. Obgleich diese Ansicht Kants mit seiner Trennung von Stoff und Form zusammenhängt, die Wundt nicht anerkennt, so giebt er dennoch zu, dass die Konstanz der Anschauungsformen den formalen Aussagen über dieselben eine apodiktische Sicherheit verleiht, während über den Inhalt nur unter gewissen Bedingungen etwas Sicheres ausgesagt werden kann.

Dass auch der nicht erfahrene *Inhalt* Gegenstand sicherer Aussagen sein kann, beweist die Naturwissenschaft, die künftige Ereignisse voraussagt. Die Bedingungen, unter denen das möglich ist, sind die folgenden zwei: 1. Wenn durch die Form der Inhalt bedingt ist, so ist mit der Notwendigkeit der Form auch der Inhalt notwendig; 2. wo ein durch unser Denken festgestellter Zusammenhang von Gründen und Folgen über die Grenzen der Erfahrung hinausführt, da wird der so veranlasste Fortschritt durch Schlussfolgerung wiederum mit der Form den Inhalt ergeben.[2]) Nach der ersten dieser Regeln kommt Principien der Mechanik, welche nicht bloss formeller Natur sind, Allgemeingültigkeit zu. Nach der zweiten schliesst die Naturwisseuschaft auf einen nicht gegebenen Inhalt.

Hiermit wäre der Beweis für die Möglichkeit auch der nicht formalen Transcendenz erbracht. Diese scheidet sich in die reale Transcendenz, welche für die Naturwissenschaft, und in die imaginäre, welche für die Philosophie von so grosser Bedeutung ist.

Die Wundtsche Erkenntnistheorie lässt sich in ihrer Hauptsache in folgende Sätze zusammenfassen:

1. Das Objekt ist dem Bewusstsein mit derselben Ursprünglichkeit und mit demselben Merkmal der Realität gegeben, wie das Subjekt. Subjekt und Objekt entwickeln sich gleichmässig in stetiger Beziehung aufeinander.

[1]) System, S. 201.
[2]) System, S. 203.

2. Raum, Zeit und Bewegung sind konstante, nicht aufhebbare Elemente der Erfahrung, denen eine bestimmte objektive Ordnung des Seins bezw. des Geschehens entsprechen muss.

3. Die Welt der Verstandeserkenntnis ist wissenschaftliche Hypothese, weil sie zur Beseitigung von Widersprüchen und zur Herstellung eines Zusammenhanges der Erfahrung die Hypothese nicht entbehren kann.

4. Die Hypothese der Naturwissenschaft und die die Erfahrung ergänzende Idee beruhen beide auf derselben Forderung des Verstandes. Ihr gemeinsamer Ursprung liegt im Satz vom Grunde.

Naturerklärung und Metaphysik stehen und fallen darum miteinander.

Diese Erkenntnislehre ist von ihrem Schöpfer als kritischer Realismus bezeichnet worden. Der kritische Standpunkt soll sie vom naiven des vorwissenschaftlichen Denkens, der Realismus der heute meist üblichen subjektivistischen Theorien unterscheiden. Insofern ist diese Bezeichnung zutreffend. Sie lässt aber eine wichtige Seite der Lehre unhervorgehoben, nämlich die evolutionistische. Wundts Erkenntnislehre schreitet unter Innehaltung der wirklichen Entwickelung des Erkennens beim Individuum und in der Geschichte vom Standpunkt des praktischen Lebens zu dem der Wissenschaft fort, indem sie zugleich die Motive dieser Entwickelung aufzeigt. Eine besondere philosophische Erkenntnisweise wird von Wundt negiert; er steht auf dem Boden der von der Wissenschaft bei ihrem Erkenntnisgeschäft thatsächlich geübten Methode. Der Evolutionismus kommt auch in der Anschauung von der Entwickelung unserer Erkenntnisfunktionen am Material des Erkennens zum Vorschein und befindet sich in Uebereinstimmung mit der genetischen Psychologie des Autors. Man darf sich vom Worte „gegeben“, das bezüglich des Objekts, des Raumes etc. im Abschnitte von der Wahrnehmungserkenntnis des öfteren gebraucht wird, nicht stören lassen. In Anbetracht der durchgängigen genetischen Betrachtungsweise Wundts besagt dieser Ausdruck nicht, dass die Objekte und ihre Formen uns von aussen fertig gegeben werden, es kann naturgemäss bloss bedeuten: *gegeben unserem Erkennen* durch einen vorangegangenen Akt psychologischer Bearbeitung, bei der Erfahrung und Vererbung ihre Mitwirkung ausüben.

Vom Realismas E. v. Hartmanns unterscheidet sich der Wundtsche Realismus dadurch, dass er ein ursprünglicher, kein reflexionsmässiger

ist, wie jener. Bei Hartmann ist der Realismus eine mit dem höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit ausgestattete Hypothese zur Erklärung unserer inneren Vorgänge, die der Idealismus nicht zu leisten vermag. Die Wirklichkeit aber bleibt ihm immer „transcendental“. Aehnliche Betrachtungen stellt Zeller [1]) an. Bei Wundt dagegen ist die Aussenwelt dem Subjekt unmittelbar als real gegeben. Dadurch unterscheidet er sich ebenso gut vom Apriorismus wie vom Empirismus.

[1]) Vorträge und Abhandlungen.

Kapitel II.

Die Grundprincipien der Psychologie.

1. Das Wesen der Seele nach Lotze.

Haben wir in der Erkenntnislehre nur die Abweichungen beider Denker feststellen können, so finden wir dafür in der Psychologie um so mehr Berührungspunkte zwischen ihnen. Zwar werden auch hier die übereinstimmenden Momente durch die Verschiedenheit der Standpunkte in den Schatten gestellt: Lotze giebt sich auch in der Psychologie der metaphysischen Betrachtungsweise hin, während Wundt unter Herbeiziehung der Ergebnisse seiner Erkenntnistheorie einen von den Thatsachen der inneren Erfahrung gebotenen Weg einschlägt. Geht man aber auf das Wesen der Sache selber ein, so findet man nach Abzug der durch die Verschiedenheit der Standpunkte bedingten Differenzen eine sehr weitgehende Uebereinstimmung in der Auffassung beider von der Natur der Seele im allgemeinen, wie auch bezüglich der einzelnen psychologischen Probleme. Bei näherer Betrachtung zeigt sich mancher Streit als blosser Wortstreit.

In der Frage nach dem Wesen der Seele vertritt Lotze einen spiritualistischen oder monadologischen Standpunkt. Die Seele ist eine einfache, unräumliche Substanz, welche aus ihrer einheitlichen Natur die psychischen Erscheinungen, die Vorstellungen, Gefühle und Willensakte, teils auf äussere Reize hin, teils frei aus sich heraus, hervorbringt. Die Gründe, die zur Annahme einer besonderen Seelensubstanz führen, hat Lotze im wesentlichen übereinstimmend viermal auseinandergesetzt: in der Abhandlung über „Seele und Seelenleben“[1]), in der medizinischen Psychologie,[2]) im Mikrokosmus[3])

[1]) Kleine Schriften, II, 3—20.
[2]) S. 10—21.
[3]) I, 165—185.

und zuletzt in der Metaphysik vom Jahre 1879.[1]) Es sind dies die folgenden drei Gründe: 1. Die Thatsache des Vorstellens, Fühlens und Begehrens mit der Wahrnehmung dieses Geschehens, dem Bewusstsein; 2. die Einheit desselben; und 3. die Freiheit des handelnden Subjekts.[2]) Von diesen drei Gründen wird der letzte als der schwächste von Lotze sofort wieder fallen gelassen. Die Fähigkeit, ohne hinreichenden Grund von aussen Bewegungen anzufangen, ist keine besondere Eigentümlichkeit des Psychischen und daher nicht als Argument für das Dasein einer besonderen Seelensubstanz zu verwenden.[3]) Die Freiheit des Willens beruht nicht auf Abstraktionen aus der Erfahrung, sondern ist ein Produkt des moralischen Bedürfnisses [4]) und — wie im Mikrokosmus [5]) hinzugefügt wird — auch nicht bei allen. Die Verfechter der Freiheit beim Menschen leugnen sie bei den Tieren, deren Seelenleben doch unbestreitbar dem menschlichen sehr ähnlich ist. Aus allen diesen Gründen kann die Freiheit nicht als Beweis für die Existenz der Seele im obigen Sinne dienen.

Besser steht es mit dem ersten Argumente: die psychischen Erscheinungen sind, wenn auch von äusseren Reizen abhängig, doch mit ihnen nicht vergleichbar [6]) und daher aus ihnen nicht ableitbar, so dass zu vermuten ist, dass ihnen ein besonderes Princip zu Grunde liegt. Wenn man die Identität des Physischen und des Psychischen behauptet, so streitet das gegen die empirische Gewissheit der Nichtidentität beider. Zwingend aber ist auch dieses Argument nicht, denn es bleibt noch denkbar, dass materielle und psychische Eigenschaften ein und demselben Substrat inhärieren, obgleich diese Annahme nichts erklären würde, denn wenn auch beide Eigenschaften in einem Wesen vereinigt sind, so folgen die geistigen doch nicht aus den physischen. [7]) Daraus aber würde noch nicht folgen, dass diese beiden Principien an zwei verschiedene Arten von Substanzen gebunden sind. Es würde keinen Grund für die Annahme einer besonderen psychischen Substanz geben, wenn wir nur auf die Beobachtung fremden Seelenlebens angewiesen wären. In der eigenen inneren Erfahrung aber erleben wir die Einheit des Bewusstseins,

[1]) III, 471—501.
[2]) Med. Psych., S. 10 f.; Met., 475 ff.
[3]) Med. Psych., 20 f.; Mikr. I, 161/162.
[4]) Med. Psych., 20, 21.
[5]) I, 163.
[6]) Mikr. I, 165. Med. Psych., 11 ff.; Met., 475.
[7]) Mikr. I, 168/169.

welche den entscheidenden Grund für die Annahme der Seelensubstanz ist.

Die Einheit des Bewusstseins besteht nicht im Zusammen der Vorstellungen, denn es giebt vergessene und erinnerte Vorstellungen und die letzteren kommen wiederum in verschiedener Bewusstseinshöhe vor, die wahre Einheit dokumentiert sich durch die Thatsache des Vergleichens und Beziehens.[1]) Diese Einheit verlangt ein Subjekt. Denn wäre sie, wie Kant glaubt, auch nur blosse Erscheinung, so verlangt der Schein ein Wesen, das ihn sieht.[2]) Dieses Subjekt kann weder der ganze Körper, noch das Nervensystem sein. Die Nerven haben keinen Punkt, in den sie sämtlich zusammenlaufen, abgesehen davon, dass auch ein solcher Punkt noch teilbar wäre. Man könnte darauf verfallen, die Einheit des Bewusstseins aus der Vielheit der sich bedingenden Zustände, die in den materiellen Bestandteilen der Nerven bestehen, nach Analogie des Parallelogramms der Kräfte abzuleiten. Allein eine solche Ableitung wäre unmöglich, da auch beim Parallelogramm der Kräfte nur das Einzelelement Subjekt ist, nicht die Gesamtheit derselben,[3]) während seine Einheit bloss im Geiste des Beobachters ist.[4]) Lässt sich mithin die Einheit des Bewusstseins nicht als Resultante aus mehreren Komponenten erklären, so erfordert sie die Annahme eines einheitlichen Wesens als Subjekt der Einheit.[5])

Lotze bleibt also beim Dualismus zwischen Körperwelt und Seele stehen. Dieser Dualismus ist zwar nicht absolut, indem auch die Materie letzten Endes als psychische Wesenheit aufgefasst wird, doch statuiert er einen qualitativen Unterschied zwischen den Monaden, die den Körper bilden und derjenigen, welche die einheitliche Seele ausmacht. Die Grundüberzeugung, welche hierbei Lotze leitet, ist, dass aus den niederen psychischen Elementen, welche den Körper bilden, nie eine Bewusstseinseinheit entspringen könne. Die inneren Zustände der einzelnen Elemente bleiben gewissermassen separiert, jede Monade ist ein besonderes Subjekt für ihre inneren Zustände. Das bewusste Ich kann also nicht als Kompositum verstanden werden.

---

[1]) ibid. I, 184/185; Met., 477.
[2]) Mikr. I, 175; Met., 482.
[3]) Med. Psych., 16—18.
[4]) Mikrok. I, 179—180.
[5]) Metaph., 478—480.

es muss ein eignes einheitliches Subjekt für dasselbe geben und dieses Subjekt ist die Seelenmonade, die substantielle Seele.

Diesem Dualismus Lotzes stehen im wesentlichen zwei gegenteilige Grundanschauungen gegenüber, der Materialismus und der Idealismus, denen bei sonstiger völliger Verschiedenheit das gemeinsam ist, dass beide auf eine Vereinheitlichung der Grundprincipien ausgehen. Hiergegen bemerkt Lotze, dass auch er nicht im Geringsten daran zweifle, dass so wie alle Unterschiede des Seienden so auch der zwischen Körper und Seele nur eine beschränkte Geltung hat, und in der Einheit des höchsten Weltgrundes verschwindet. Es sei aber nicht Sache der Wissenschaft, den thatsächlich bestehenden Unterschied aufzuheben.[1]) Uebrigens, meint Lotze, komme es nicht auf die qualitative Gleichartigkeit der Realen, sondern auf die Einheitlichkeit des Planes und der Gesetze, die den Plan realisieren sollen, an, wenn man die Welt als eine vernünftige zu begreifen bestrebt ist. Denn auf dieses Streben gründe sich alles Verlangen nach Einheit in der Welt. Um so weniger sei es zu verstehen, wenn manche den einheitlichen Plan aufgeben und „alles Geschehen a tergo aus Kräften ableiten wollen, indem sie es a fronte ohne Ziel weiterschieben lassen". Seine Auffassung vom Verhältnisse zwischen Leib und Seele sei nicht als äusserliche Verknüpfung beider zu verstehen, vielmehr sei die Seele das Wesentliche im Menschen, der Körper aber bloss ein System organischer Mittel für ihre zweckvolle Bethätigung. Körper und Seele seien demnach zwar qualitativ verschieden, aber durch die wahre Einheit des Zweckes miteinander verbunden. Wenn auch die Bestandteile des Körpers psychische Realitäten sind, so ist die individuelle Seele dennoch festzuhalten.

Gegen die materialistische Anschauung führt Lotze aus, dass der Begriff der Materie und die Annahmen über ihre Wirkungsweise unmöglich vor aller Untersuchung auf das Gebiet des Psychischen, von dem sie nicht abstrahiert wurden, angewandt werden können. Wenn physische und psychische Prozesse schliesslich auch *einer* Welt angehören und aus gemeinsamen Gesetzen zu erklären sind, so wird die Wahrheit nicht dadurch gefunden, dass man die Gesetze, die von den ersteren ihrer spezifischen Natur wegen gelten, ohne weiteres auf die letzteren überträgt. Wenn der Materialismus auf die Annahme einer psychischen Substanz als auf eine unnütze Vervielfältigung

[1]) Med. Psych., 24 f.

der Principien hinweist, so zeigt Lotze, dass dergleichen auch in der Naturwissenschaft vorkommt, wenn man auf Erscheinungen stösst, die sich aus bekannten Principien nicht erklären lassen. So habe man in der Physik zur Erklärung der magnetischen und elektrischen Erscheinungen eine besondere Materie angenommen, die im Gegensatz zur gewöhnlichen imponderabel sei. Die Annahme einer Seele sei ebenfalls theoretisch gefordert und stehe nicht in Verbindung mit der Rettung der Freiheit und Unsterblichkeit.

Lotze weist ferner den Vergleich der Seele mit der Lebenskraft zurück. Man sagt: „Wie die Lebenskraft keine einfache Kraft, sondern die Summe aller Kräfte der einzelnen Teile des Organismus ist, so ist die Seele keine dynamische selbständige Substanz, sondern die Summe aller Kräfte, der als Bedingungen der Seelenthätigkeiten mitwirkenden Teile.“ Dem gegenüber betont Lotze den Unterschied beider. Alle Erscheinungen des organischen Lebens seien Veränderungen physikalischer Zustände materieller Massen, die sich nur durch die Form ihrer Kombination von den unorganischen unterscheiden. Darum kann zu ihrer Erklärung keine Kraft angenommen werden, die den physischen Kräften ganz unähnlich wäre; ferner kann die *eine* Lebenskraft nicht die unendlich verschiedenen Kombinationen der organischen Prozesse erklären, man müsse nach den Bedingungen fragen, warum sie bald diese bald jene Wirkung hervorbringt und die Beantwortung dieser Frage macht die Annahme derselben methodologisch unnütz. Anders verhält es sich in betreff der Seele, welche erstens wegen des unaufhebbaren Unterschiedes des Physischen und Psychischen, zweitens wegen der Einheit des Bewusstseins, welche, wie bereits dargelegt, als Resultante von Bewegungen eines Systems von Elementen undenkbar ist, angenommen werden muss. Bei dieser Annahme werde zugleich der durch die Annahme einer Lebenskraft begangene methodologische Fehler vermieden, indem die Seele nicht als veranlassungslos wirkendes Wesen betrachtet wird, denn alle psychischen Zustände geschehen nur auf Anreiz und unter Mitwirkung körperlicher Funktionen, mit denen die Seele in gesetzmässiger Wechselwirkung steht.

Der Materialismus behauptet, die psychischen Erscheinungen seien eine Funktion oder ein Produkt des Gehirns. Hierzu bemerkt Lotze, dass die Funktion der Materie in der Lageänderung ihrer Teile bestehe, Bewegungen aber seien keine Gedanken; was das zweite betrifft, so müsse das Material entweder psychisch oder physisch

sein. Wenn letzteres, so würde Psychisches aus Physischem entstehen, was unbegreiflich wäre, wenn ersteres, so braucht es nicht erst aus dem Physischen abgeleitet zu werden.[1])

Sich nun zu der Ansicht wendend, welche die Identität des Realen und Idealen postuliert, erkennt Lotze an ihr das Bestreben, das Leben anstatt aus kleinsten Teilchen und ihren Wirkungsweisen vielmehr aus einem thätigen Ganzen und seiner inneren Lebendigkeit zu erklären, als mit seiner eigenen Ansicht übereinstimmend an. Was ihn von dieser Anschauung trennt, ist, dass diese obendrein die Identität der Seele mit dem organisch *Einen* Leib behauptet. Auch er glaubt, dass ohne solches Innere das Ganze des Weltgetriebes absurd wäre, auch er erachtet die Existenz einheitlicher, für sich seiender Wesen für notwendig, behält aber dieses Vorrecht des inneren Lebens den geistigen Wesen vor und ist überzeugt, dass das physische Leben kein solches einheitliches Princip fordert. Trotz der Identität des ideal-realen Weltgrundes ist das Gewordene thatsächlich verschieden und das physische Leben ist demnach nur als Mechanismus zu fassen. Der Körper wechselt seine Bestandteile, er ist aus organischen und unorganischen Teilen zusammengesetzt, die vorher gar keine Prädestination zur Bildung des menschlichen Körpers hatten. Sie sind im Raume zerstreut und müssen auf mannigfache Weise erst herbeigeholt werden, um in denselben Eingang zu finden. Es ist oft nicht zu unterscheiden, ob ein solcher Bestandteil schon zu unserem Körper oder noch zu der ihn umgebenden Aussenwelt gehört. Daraus folgt, dass die Bestandteile des Körpers nur Materialien sind, die sich im mechanischen Weltlauf zu einem Aggregate einigen können, das bald diese, bald jene Form annimmt. Der grösste Teil des Körpers ist also bloss mechanisches Material, das die gestaltende Kraft des Keimes erfährt, um den es sich allmählich anlagert. Die Identitätstheorie müsste demnach die ideal-reale Kraft in den Keim versetzen. Insofern dieser aber noch räumlich und daher teilbar ist, kann auch er nicht als Substrat des einheitlichen Bewusstseins dienen, es sei denn, dass man diese Rolle einem einzigen unteilbaren Elemente desselben zuteilt, das zu den übrigen Elementen im Verhältnisse der Herrschaft zu dienenden Materialien steht.[2]) Und wenn diese, wie bereits mehrmals betont, zuletzt auch ideal-reale Wesen sind, so bleibt ihre innere Natur nach aussen wirkungslos,

---

[1]) Med. Psych. 43 f.

[2]) Med. Psych. S. 289.

„die Innerlichkeiten von Millionen Molekülen rinnen nicht zu dem *einen* Innern einer einzigen unteilbaren Wesenheit zusammen.“ [1])

Die bisherigen Auseinandersetzungen lassen sich demnach in den folgenden Satz zusammenfassen: Die Seele ist eine Substanz, weil die Einheit des Bewusstseins ein einheitliches Subjekt verlangt, welches nicht analog dem organischen Leibe durch Komposition gebildet sein kann.

Um nun zu beurteilen, ob Lotze in Uebereinstimmung mit sich selber bleibt, wollen wir zunächst sehen, was er unter einer Substanz versteht.

Das Sein der Dinge besteht nach Lotze nicht in ihrer absoluten unzurücknehmbaren Position, sondern in ihren realen Beziehungen zu einander, Sein = in Beziehung stehen. [2]) Auch sind sie nicht von einer einfachen Qualität, weil eine solche die Veränderung ausschliessen würde, welche uns im Wechsel unserer psychischen Zustände doch unmittelbar gegeben ist. [3]) Vielmehr ist ihre Qualität mit den wechselnden Beziehungen beständig dem Wechsel unterworfen. Es giebt keinen Realitätsstoff, durch den die Dinge, wie durch Stiftchen befestigt wären, ihre Realität besteht eben in der Wirklichkeit ihrer wechselnden Beziehungen und Zustände. Das reale Ding ist das verwirklichte individuelle Gesetz seines Verhaltens. [4]) Dieses Gesetz macht aus der Vielheit der aufeinanderfolgenden Zustände, von denen jeder folgende seinen Vorgänger vollständig aufhebt, die Einheit des Dinges. Es besteht darin, dass ein gewisser Zustand eines Dinges immer wiederkehrt, wenn sich seine Beziehung zu bestimmten anderen in gleicher Weise wiederholt. So ist z. B. das Wasser in seiner festen, flüssigen und gasförmigen Gestalt ein Ding, weil diese untereinander ganz unähnlichen Zustände unter gewissen Bedingungen ineinander und nur ineinander übergehen müssen. Aus dem Zustande *a* wird unter Umständen a_1 a_2 a_3, aus *b* b_1 b_2 b_3, niemals aber geht die Reihe *a* in die Reihe *b* über. „Nicht durch eine Substanz, die in ihnen wäre, sagt Lotze, seien die Dinge, sondern sie seien dann, wenn sie einen Schein der Substanz in sich zu erzeugen vermögen [5])

---

[1]) ibid. S. 51, vergl. auch Met. 498 und 574.

[2]) Met., Kap. 1.

[3]) ibid. S. 61.

[4]) ibid. S. 79.

[5]) ibid S. 84.

und erklärend fügt er hinzu, „Dingheit heisst die Wirklichkeitsform eines Inhaltes, dessen Verhalten uns den Anschein einer in ihm gegenwärtigen Substanz gewährt; in Wahrheit aber sei das, was wir als solchen Halt den Dingen unterlegen möchten, nur die eigene Haltung dessen, was wir auf diese unmögliche Weise zu stützen suchen.[1]) Also nicht in einem starren, aber inhaltslosen Kern besteht die Wirklichkeit des Dinges, sondern im jeweiligen Inhalt d. h. in seiner jeweiligen Qualität. Diese Ansichten vertritt Lotze bereits in der Methaphysik vom Jahre 1841. Wir erlauben uns, einige besonders charakteristische Stellen aus derselben heranzuziehen. So heisst es daselbst S. 92: Das Wirkliche ist dies, einen Schein der Substanz in sich zu erzeugen, in Wahrheit aber Accidenz an dieser scheinbaren Substanz zu sein. Dieser Widerspruch löst sich durch die Auflösung des Wesens. *Es giebt kein starres in sich bestehendes Wesen des Seienden als letzten Hintergrund*, sondern der substantielle Hintergrund des Seienden liegt ausser ihm . . . *der Grund, warum es durch die Bestimmtheit seiner Qualität den Schein der Substanz in sich erzeugt, liegt in den Bedingungen,* aus denen nach den Gesetzen der Wahrheit jene Bestimmtheiten zusammenkommen.“ „Die heraklitische Phantasie vom Fluss aller Dinge enthält den bestimmten metaphysischen Gedanken, *dass jede Vorstellung einer starren Substantialität eine nichtige und irrige ist und dass alles Seiende nur ist, indem es als fortwährend Werdendes sich auf ausser ihm liegende Bedingungen* als auf sein Wesen, den Anstoss seines Werdens und seiner Bestimmtheit *bezieht.*“ Weiter S. 94: Das ist das Seiende, was durch den Zusammenhang der Dinge gesetzt ist[2]), das allein das Nichtseiende, was ausserhalb dieses Zusammenhangs gedacht wird.“ Seite 100: Jedes Seiende, weil es die Einheit verschiedener Produkte ist. ist auch ein Glied verschiedener Systeme von Gründen und steht durch diese Vielseitigkeit der Beziehungen im Zusammenhange mit der Totalität des Seienden. — Wie *diese Systeme von Gründen* sich durchschneiden, und jedes einzelne eine besondere Gesetzmässigkeit für sich hat, so *können* sie durch diese auch auseinander weichen und *jenes Spiel von scheinbarer Substantialität und Vernichtung derselben hervorbringen, welches die Erfahrung füllt.*“ S. 228: Jeder Komplex von Bestimmtheiten, der wirksam in den Kausalnexus eintritt, geht zu Grunde. Die chemische

[1]) ibid. S. 85.

[2]) Vergl. dazu auch S. 328.

Lehre von der Durchdringung der Substanzen ist eine unvollkommene und falsche, sobald die sich durchdringenden nach ihrer Vereinigung noch als durchdrungene gefasst werden. Sie existieren vielmehr gar nicht mehr . . . *Hier wie allenthalben ist jene starre Substantialität des Einzelnen zu überwinden,* nach welcher die bestimmten bestehenden Elemente nur durch Zusammensetzung, in welcher sie bleiben und doch nicht bleiben, die übrige Welt der körperlichen Erscheinung hervorbringen könnten. *Es ist im Gegenteil Nichts hier von vornherein fest und unzerstörbar;* die einfachen Elemente sind eine nicht weniger unhaltbare Hypothese als die unzerdrückbaren Körperchen der Atomistiker; vielmehr kann jeder Komplex der chemischen Eigenschaften in jeden anderen umgewandelt werden, sobald die hinlängliche Reihe aller Mitglieder einer solchen Schlusskette vorhanden sind.“

Man versteht Lotzes diesbezügliche Ansichten, wenn man sich erinnert, dass nach ihm die sogenannten kosmologischen Formen zwar notwendig, aber subjektiv sind. [1]) Lotze vertritt hierin eine der Kantischen ähnliche Anschauung. Daher ist die hinter den Erscheinungen liegende Substanz ein subjektiver Schein, real sind bloss die Erscheinungen, d. h. die Empfindungsinhalte. Nur diese stehen miteinander in Verbindung, lösen einander ab, bringen sich gegenseitig hervor, schaffen mit einem Worte das ganze Getriebe der Erscheinungswelt. Das Sein ist hiermit vollständig in ein Geschehen, das Seiende in ein Werdendes verwandelt.

Wenn aber jeder werdende Zustand den vorhergehenden ablöst, ohne dass von ihm etwas übrig bleibt, was für einen Sinn hat dann überhaupt dieser rastlose Wechsel von Sein und Nichtsein? Lotze sieht sich durch diese Frage genötigt, dem flüchtigen Geschehen hinterdrein einen bleibenden Inhalt zu substituieren. Das Ding muss eine Innerlichkeit, ein Fürsichsein besitzen, damit es seine wechselnden Zustände aufbewahrt, sie als seine auffasst und geniesst, und diese Innerlichkeit, die wir ihrem Grade nach von der unsrigen sehr verschieden, ihrem Wesen nach aber ihr analog denken müssen, kurz das psychische Sein macht es erst zu einem einheitlichen Ding.

Nunmehr kann vom Wirken eines Dinges gesprochen werden. Dieses besteht darin, dass ein Zustandswechsel in A unmittelbar

[1]) Die Subjektivität der Zeit hat er in seiner späteren Metaphysik zurückgenommen; vgl. Mat. 1879, S. 296 ff., 302.

einen solchen in einem mit A in Beziehung stehenden B nach sich zieht. Ja, das ganze Inbeziehungstehen besteht eben in diesem unmittelbaren Rapport zwischen A und B. Die Beziehungen sind *nicht zwischen* den Dingen, wandern auch nicht von einem Ding zum anderen, sondern sind *in* den Dingen. Das Wirken besteht nicht im Uebertragen eines fertigen Zustandes von A auf B, sondern darin, dass B einen Zustandswechsel des A mit der Aenderung seines Zustandes auf seine Weise und nach seiner Natur beantwortet. Lotze verwirft Leibnizens prästabilierte Harmonie und lässt die Dinge in der angegebenen Weise aufeinander wirken. Leibnizens Ausspruch: „Die Monaden haben keine Fenster" setzt er seinen: „Die Monaden haben Fenster" entgegen. Wenn die Monaden so eingerichtet sind, als ob sie eine Wechselwirkung aufeinander ausüben, so habe es weiter keinen Sinn, die Wechselwirkung zu leugnen. Nach Leibniz entwickelt die Monade ihren Inhalt aus sich selbst heraus, nach Lotze übt das konkrete, oft zufällige Beisammensein der Monaden seinen Einfluss auf ihren Inhalt. Dabei ist das Lotzesche Ding ganz analog der Monade Leibnizens als psychisches Wesen gedacht, mit dem Unterschiede nur, dass es bei Leibniz ein in sich geschlossenes System darstellt, während es bei Lotze als offenes, der Wechselbeziehung zugängliches gedacht wird, dessen Zustände die Kreuzungspunkte weitgehender Beziehungen sind. Was aber macht, dass die Dinge aufeinander wirken können, dass ihre inneren Zustände beständig aufeinander bezogen und nacheinander reguliert werden, das ist ihre Wesensverwandtschaft. Die Monaden sind nicht selbständige, gegen einander abgeschlossene und gleichgültige Wesen, sondern sind alle gleicherweise Teile einer sie alle umfassenden Einheit, des Absoluten.

Der Sinn der wechselnden Beziehungen zwischen den Monaden ist nach beiden Metaphysiken übereinstimmend die Hervorbringung des Guten. Alles Geschehen ist auf einen Zweck abgestellt, so dass nur dasjenige wirklich ist, was in einer Zweckbeziehung enthalten ist.[1]) „Nur dasjenige ist wahrhaft, welches durch eine Zweckbeziehung mit Notwendigkeit gesetzt ist."[2]) Näher haben wir in der Welt zu unterscheiden: 1. das Seiende, 2. dessen Gründe, 3. den Zweck, der die Gründe zusammenführt und ordnet, um das Seiende hervorzubringen. Aus Gründen allein würde Unendliches folgen, und

[1]) Met., 1841, S. 118.

[2]) ibid., S. 120.

daher nur möglich sein. Mit Rücksicht auf diese Teleologie nennt Lotze den zu erreichenden Zweck, das Seinsollende, das wahrhaft Seiende. Bei der Hervorbringung des seinsollenden Zweckes gehen die elementaren Bedingungen desselben zu Grunde. Der seinsollende Zweck wird erst dann erreicht, wenn das Geschehen sich in ein Bewusstsein spiegelt. Die Natur ist die Vorstufe und das Material des zwecksetzenden Geistes. Die kosmologische Gesetzmässigkeit muss als Mittel betrachtet werden, welches den innerlichen Inhalt der Erscheinungswelt zu verwirklichen hat.[1]) „Damit ein Wesen erscheine, ist der ganze kosmologische Apparat da. In dieser Beziehung des Erscheinenden auf sein Inneres besteht allein das wahrhafte wesentliche Geschehen.“[2]) „Wo eine Erscheinung sich organisch zusammengefügt hat, wird sie als ideales Wesen .... sich erhalten gegen die Störungen seiner kosmologischen Grundlagen durch andere.“ Die Natur bringt so als ihren Gipfel notwendig die Empfindung hervor; erst in ihr kommt die schweigende unsichtbare Welt der kosmologischen Dinge zu der wahrhaften Erscheinung und die Qualitäten der Sinne .... bilden mit den Gefühlen der Lust und Unlust diejenige Grundlage des idealen Geschehens, zu der sich der tote und erscheinungslose Zusammenhang des kosmologischen Geschehens erhebt.[3]) Die mechanischen Prozesse sind nur die Reize, nicht aber die Ursachen dieser inneren Welt, zu deren Verwirklichung sie die Mittel sind.

Bis dahin bleibt der Grundgedanke Lotzes wesentlich derselbe. Das wahre Sein des Dinges besteht nicht in einer unveränderlichen Qualität, sondern in einem ewigen Geschehen, in dem beständigen Wechsel seiner inneren Zustände, welcher mit dem Wechsel seiner Qualitäten identisch ist. Das Wesen des Dinges ist das individuelle Gesetz seines Verhaltens. Seine Erscheinung ist zugleich sein Wesen, ausserhalb ihrer giebt es kein ruhendes Wesen. Die Substanz ist blosse Einheitsform unserer Auffassung. Mit der früher erwähnten Unterscheidung des Seienden und seiner Gründe beginnt jedoch eine Verschiebung der Begriffe. Während nach der jüngeren Metaphysik die Gründe des Seienden wiederum Seiende, d. h. reale in die Erscheinung fallende Zustände sind, so erscheinen sie in der älteren Metaphysik als hinter den Erscheinungen stehend, wie die Dinge an

---

[1]) ibid., S. 267.
[2]) ibid., S. 268.
[3]) ibid., 268,69.

sich Kants. Die Erscheinung oder das Sein wird scharf von dem nie in die Erfahrung tretenden Wesen, das wahre Geschehen zwischen den Wesen von dem unserem Erkennen zugänglichen geschieden. Zugleich tritt der Gegensatz von Sein und Geschehen hervor: das hinter den Erscheinungen stehende Wesen ist beharrendes Sein, das dem Erkennen erscheinende Seiende dagegen ist Geschehen. Der eben erst überwundene Herbartianismus kehrt sofort wieder, wenn Lotze von unbekannten Qualitäten oder Wesen spricht.[1]) „Jedes Erkennen durch metaphysische Formen wird, weil es Erkennen ist, niemals das Wesen erfassen, dieses letztere ist überhaupt für das metaphysische Erkennen nicht vorhanden.“[2]) „Dem Erkennen liegt ein reales noch unbekanntes Geschehen zwischen den Wesen, deren eines das erkennende selbst ist, zu Grunde. Dieses wahre, aller kosmologischer Formen überhobene Geschehen ist das Erste; . . . . (das erkennende Wesen) wird erst zum erkennenden, wenn durch seine reale Natur hindurch das Geschehen seinen Weg genommen und von ihm als Störung abgestossen unter der nachgeborenen Form der Objektivität angeschaut wird. In diesem wahren Geschehen, das kein Objekt für ein Bewusstsein ist, giebt es keine Gruppierung in Raum und Zeit noch Bewegung“ etc.[3])

Diese wenigen Citate bedeuten das gänzliche Verlassen des früheren Standpunktes, welcher trotz allem am Ende des Werkes[4]) wieder aufgenommen wird. Das Wesen soll unerkennbar sein, während Lotze uns früher gelehrt hat, worin das Wesen eines Dinges besteht; ebenso widerspricht das „unbekannte Geschehen zwischen den Dingen“, das obendrein noch das wahre sein soll, der Ansicht Lotzes, nach welcher das Geschehen niemals *zwischen* den Dingen, sondern *in* ihnen stattfindet und näher in der Veränderung ihres inneren Zustandes besteht, der ein Qualitätswechsel entspricht (der innere Zustand ist eben nichts anderes, als die Empfindung der Qualität), während hier das Geschehen selbst nicht ins Bewusstsein fällt. Position[5]) und Störung sind Herbartische Begriffe, die Lotze für gewöhnlich ablehnt.

Zur Erklärung dieser Widersprüche sei es ausdrücklich hervorgehoben, dass die eben citierten Stellen der älteren Metaphysik

[1]) S. 309.
[2]) 309, 310.
[3]) S. 328.
[4]) S. 314.
[5]) S. 314.

auf subjektivem Boden stehen; sie unterscheiden daher zwischen dem Ding und seiner Erscheinung, während die aus beiden Metaphysiken kombinierte Darstellung vom Wesen des Dinges auf dem Boden des erkenntnistheoretischen Realismus steht. Nichtsdestoweniger bleibt der Widerspruch das, was er ist.

Dieses Schwanken zwischen Sein und Geschehen begleitet auch Lotzes Lehre von der Seele, insofern er sie als Substanz bezeichnet, wobei in der der ältern Metaphysik zeitlich näher stehenden „medizinischen Psychologie“ das Seinsmoment, in der Metaphysik vom Jahre 1879 aber das Geschehensmoment merklich überwiegt. So heisst es z. B. „das Vorstellen, Fühlen und Wollen machen nicht das unmittelbare *Was* der Seele aus, dieses ist vielmehr in irgend einer feststehenden Qualität zu suchen, die nur unter Bedingungen jene Erscheinungen hervorbringt.“ [1]) In der Metaphysik von 1879 aber erklärt er, es käme ihm bei der Seelensubstanz bloss auf die Einheit des psychischen Geschehens an. [2]) Der ganzen Tendenz Lotzes nach müssen aber diese letzteren Stellen als die massgebenden betrachtet werden. Darnach müssen wir im realen psychischen Geschehen das Sein der Seele und in der durch dasselbe gebildeten Einheit die Substanz derselben sehen. Die Seele würde darnach wie jede andere Substanz der Kreuzungspunkt ein- und ausgehender Einflüsse und unbeschadet ihrer Substantialität etwas Gewordenes sein. Sie wäre ferner keine absolute, sondern bloss eine relative Einheit und ihr Dasein wäre aufhebbar. Mit allen diesen Konsequenzen befinden wir uns vollständig auf dem Boden der Lotzeschen Substanztheorie, insofern sie konsequent ist. Thatsächlich zieht sie Lotze selbst an denjenigen Stellen, wo er sich gegen den Vorwurf, seine Seelensubstanz bezwecke die Selbständigkeit der Seele und damit die Rettung der Unsterblichkeit, verteidigt. Er weist auf die Unterbrechung des psychischen Lebens im Schlaf und bei geistigen Krankheiten, sowie auf das Verschwinden von Vorstellungen aus dem Bewusstsein hin, um zu zeigen, dass die Seele keine absolute Einheit ist. Er habe die Seelen nicht als unaufhebbare Wesen betrachtet; „sie gelten uns doch nur als Aktionen des Einen wahrhaft Seienden, bevorzugt nur durch ihre wunderbare, keiner Einsicht weiter erklärbare Thätigkeit, sich selbst als thätige Mittelpunkte eines von ihnen ausgehenden Lebens zu fühlen und zu wissen. Nur darum und nur

[1]) Med. Psych. 137, 465.
[2]) S. 481, 482, 488.

soweit sie dies thun, nannten wir sie Wesen oder Substanzen." [1]) „Und wenn die Seele in völlig traumlosen Schlafe Nichts vorstellt, fühlt und will, *ist* sie dann und *was* ist sie? Wie oft hat man geantwortet, dass sie dann nicht sein *würde,* wenn dies jemals geschehen *könnte;* warum hat man nicht vielmehr gewagt zu sagen, dass sie dann nicht ist, so oft dies geschieht?" [2]) Ebenso führt er in der „med. Psychologie" [3]) aus, dass die Seele keine starre, sondern eine bedingte Substanz sei, d. h. ein relativ konstanter Mittelpunkt ausgehender und ankommender Wirkungen. Der Titel der Substanz gebe keine Ansprüche auf ewige Dauer etc.

Bei dieser Verteidigung ist zu bemerken, dass nicht die Substantialität der Seele, sondern ihre Rolle als herrschende Monade dazu angethan ist, den Verdacht zu erwecken, als handle es sich ausschliesslich um ihre Unsterblichkeit. Nun ist es zwar richtig, dass diese bevorzugte Stellung ebensowenig die Unsterblichkeit verbürgt, wie die Substantialität. Aber sie macht sie möglich, während die Betrachtung der Seele als Organisationsprodukt sie einfach ausschliesst. Mit dem direkten Hinweise auf diese Konsequenz hat Lotze denn auch die Identität der Seele mit dem organisch Einen Leibe im Artikel „Seele und Seelenleben" [4]) bekämpft. Dass Lotze die Möglichmachung der Unsterblichkeit im Auge hat, beweist u. a. auch die Fortsetzung der eben citierten Stelle aus der „med. Psychologie": „aber es kann sein, dass die zurücknehmbare Position einer Seele im Laufe der Welt dennoch nicht zurückgenommen wird und dass die Gnade der Idee ein Dasein ins Unendliche aufrecht hält, das aus eigner Machtvollkommenheit darauf kein Anrecht hat"; daraus ergebe sich vielleicht die Unsterblichkeit der menschlichen und die Sterblichkeit der Tierseele.

Wir kehren zu unserem Thema zurück. Wir wissen jetzt, was die Substanz bei Lotze bedeutet, wissen auch, dass die Seele ebensowenig wie jedes andere Ding eine absolute Einheit ist. Uns bleibt nur noch die Frage übrig, wie es sich mit der angeblichen Vielheit des Leibes verhält, um dann beurteilen zu können, ob die Auffassung Lotzes von der Seele die einzig mögliche Konsequenz seiner Seelenlehre ist.

---

[1]) Met., S. 601–602; Mikr. III, 578.
[2]) Met., 602.
[3]) 163 f.
[4]) Kl. Schriften II, S. 137, 138.

Obgleich nun Lotze zu wiederholten Malen[1]) die teleologisch wirkende Lebenskraft zu Gunsten der mechanischen Auffassung bekämpft und sich ebenso entschieden gegen die Seele als Ursache des Lebens ausspricht, so steht er doch nicht an zu erklären, dass der mechanische Standpunkt nicht der höchste und letzte sei, dass er vielmehr durch den teleologischen ergänzt werden müsse. So heisst es am Schlusse seiner „Physiologie" [2]): Die Principien unserer mechanischen Betrachtungsweise der Dinge sind nicht die letzten ünd wahren Gründe des Geschehens, sondern Abbreviaturen derselben. Ihre durchgängige Anwendung auf die Erscheinungen des Lebens muss der erste notwendige, aber darf notwendig nicht der letzte Schritt sein." Die Eingangs unserer Arbeit citierte Stelle aus der Einleitung zum Mikrokosmus, wie auch der ganze Standpunkt der beiden Metaphysiken stellen die teleologische Betrachtung über die mechanische, so dass nur dasjenige wahrhaft wirklich ist, was durch einen Zusammenhang des Zweckes geworden ist.

In der Betrachtung des Leibes stechen der „Mikrokosmus" und die „medizinische Psychologie" auffällig gegen die zeitlich zwischen ihnen liegende „allgemeine Physiologie" ab. Während die beiden erstgenannten Werke die Vielheit der Elemente des Körpers hervorheben und die mechanische Erklärung seiner Funktionen in den Vordergrund stellen, betont die „Physiologie" fortwährend seine zweckvolle Einheit. Freilich behandelt letzteres Werk die Probleme des Lebens ohne alle Nebenrücksichten, während sie im „Mikrokosmus" und in der „Psychologie" in direktem Zusammenhange mit dem Seelenproblem und zur Verteidigung der spiritualistischen Ansicht besprochen werden. Wir werden uns darum an die „Physiologie" halten, zumal dieselbe sich mit der ganzen Philosophie Lotzes in voller Uebereinstimmung befindet. An der Stelle, wo er von den Unterschieden des Organischen und Unorganischen handelt, sagt er u. a., der Ort der Intussusception sei der *Plan der Organisation*, so dass alle Zufuhr zunächst dem Ganzen zukommt und von ihm allen einzelnen Teilen, nach Massgabe dessen zugeteilt wird, was sie auf Grund des allgemeinen Typus fordern können.[3]) Gleich darauf[4]) heisst es, nur das Leben besitzt eine systematisierte Ver-

[1]) Kl. Schr. I, 139–220; allg. Physiologie 28—124.
[1]) Kl. Schrift I, 172. ebenso öfter in Mikrokosmus.
[2]) S. 636.
[3]) Allg. Physiol. S. 139.
[4]) S. 140

wendung chemischer Prozesse. „Die organische Gestalt ist nicht eine blosse Raumfigur, nicht der Ausdruck eines mathematischen Verhältnisses zwischen zwei oder mehreren Raumpunkten oder zwischen den Inkrementen mehrerer Linien, sie ist vielmehr der Ausdruck physischer Gegenwirkungen von Teilen, deren Zahl, Grösse und Anordnung durch *Rücksicht auf Lebensfunktionen, Bedürfnisse und durch die Idee einer Gattung bestimmt ist.*"[1]) Aus lauter gleichartigen Teilen entsteht wohl eine Summe, aber nie ein *Ganzes,* das individuell sich abschliesst. Nur differente Teile, in solchen gegenseitigen Beziehungen angeordnet, dass jeder Zusatz und jeder Abzug den Plan der Zusammenfügung ändern würde, lassen ein *individuelles Ganzes* entstehen."[2]) Im Artikel „Leben und Lebenskraft"[3]) sagt Lotze, der Organismus sei eine einem Naturzweck entsprechende Richtung und Kombination mechanischer Prozesse. Daraus ergiebt sich, dass der Körper aus einer Vielheit von Teilen besteht, die rein mechanisch aufeinander wirken. Diese Teile und ikre Wirkungen sind aber zugleich nach einem einheitlichen Plane, nach einer Idee so angeordnet, dass sie einen Zweck erfüllen und dadurch ein einheitliches Ganzes bilden. Freilich ist dieses Ganze kein von der übrigen Welt vollständig abgeschlossenes, sondern wie jedes auch das nicht zusammengesetzte Seiende ein offenes System.[4]) Fügen wir hierzu noch die Ansicht Lotzes, dass nicht das Einfache, sondern das Zusammengesetzte, das durch die Erfüllung eines Zweckes Gewordene, das wahrhaft Seiende und dass die Einheit des Zweckes die wirkliche Einheit ist, und halten wir uns gegenwärtig, dass auch die Seele keine geschlossene Einheit ist, und dass ihr Wesen in ihren Erscheinungen liegt, so fällt der letzte Grund für die ausschliessliche Betrachtung der Seele als höchste Monade des Körpers. Würde vielleicht eingewendet[5]), dass unser Bewusstsein nicht aus der Innerlichkeit der körperlichen Elemente ableitbar ist, so vergleiche man die Ansicht Lotzes, wonach eine Verbindung Eigenschaften enthalten kann, die in den einzelnen Bestandteilen nicht begründet sind, und die darum nicht aus den Eigenschaften der Teile ableitbar zu sein brauchen.[6]) Nichts also steht im Wege, die Seele als Organisationsprodukt der im Grunde psychischen Bestandteile des Körpers zu erklären.

[1]) S. 328.
[2]) S. 595, s. auch S. 596—598.
[3]) Kl. Schr. I, 161.
[4]) Physiol. S. 130 ff.
[5]) Wie es Lotze thatsächlich gethan hat.
[6]) Kl. Schriften I, 141—145.

Fragen wir uns aber nach dem Grunde, warum Lotze sich gegen diese Erklärung so sehr sträubt, so müssen wir sein Schwanken bezüglich des Substanzbegriffes in erster Linie dafür verantwortlich machen. Mit einem hinter dem Geschehen liegenden einfachen qualitativen Kern ist diese Erklärung thatsächlich nicht vereinbar. In zweiter Linie kommt die Rücksicht auf die individuelle Unsterblichkeit, die Lotze zwar nicht beweisen, aber ermöglichen will, die aber durch den Organisationsstandpunkt ausgeschlossen ist. Der Grund seiner Widersprüche in der Substanzlehre, von welcher das Seelenproblem in hervorragendem Masse abhängig ist, haben wir zuletzt in seinen erkenntnistheoretischen Ansichten gesehen. Das Erkennen ist durchaus subjektiv, besitzt aber für uns den Wert der Objektivität. Eben weil die Kategorien subjektiv sind, sollen sie wahr sein.[1]) Die kosmologischen Begriffe oder die Kategorien, in die sich die Erscheinungen hüllen müssen, dienen dazu, das Ansich oder den Zweck des Geschehens hervorzubringen, also sind sie wahr, denn „die Wahrheit ist nicht das Prius, sondern sie hängt daran, dass das Reich des Guten sie als ihre notwendige Voraussetzung hervorbringt.[2]) Insofern dem Erkennen Wahrheit zugeschrieben wird, ist es objektiv. Was wir als Einheit aufzufassen genötigt sind, bildet thatsächlich eine Einheit. Darnach ist der Leib ein einheitliches Ganzes. Nachträglich aber besinnt er sich, dass diese Einheit ja nur im Geiste des Beobachters ist (als ob die Vielheit anderswo wäre), dass der Zweck, durch den eine Vielheit von Erscheinungen vereinheitlicht wird, bloss eine Kategorie, also subjektiv ist und schnurstracks wird die Einheit des organischen Leibes zurückgenommen, so dass es der Einheit der psychischen Erscheinungen nicht mehr würdig ist, in ihm ihren Grund zu haben. Bezüglich des Psychischen aber bleibt er bei der unmittelbar gegebenen Einheit stehen, wiewohl diese Einheit successiver Zustände kein kleineres Wunder ist, als die der zu einem Organismus verbundenen Elemente.[3]) In Wahrheit ist die Einheit eine empirische Thatsache, die nicht weiter ableitbar ist und es ist nicht ausgeschlossen, dass die Atome zu successiv umfassenderen Verbänden zusammengeschlossen sind, die ein einheitliches Bewusstsein besitzen. Bei Lotze aber heisst es entweder das einheitliche Weltganze, oder das einzelne Element; Zwischenstufen der Vereinigung negiert er vollständig. Dass die körperlichen Elemente

[1]) Met. 1841, S. 328.
[2]) A. a. O.
[3]) Met. 1879, S. 602.

in verschiedene Verbindungen eingehen, dürfte nach Lotze, der so oft auf den unbekannten Weltplan und die unmittelbare Bestimmung des Absoluten rekurriert, gar nicht so sehr verwunderlich und für die Einheit der jeweiligen Verbindung hinderlich sein. Ihre Räumlichkeit aber kommt hierbei gar nicht in Betracht, da es nach Lotze keinen objektiven Raum giebt.

So sehen wir denn bei Lotze mit dem wechselnden erkenntnistheoretischen Standpunkte ähnliche Erscheinungen in der Substanztheorie und in Abhängigkeit hiervon wiederum in der Seelentheorie parallel laufen. In der von metaphysischen Spekulationen freien, rein psychologisehen Betrachtung des Seelenlebens aber kommt das Geschehen zu seinem Rechte.

2. Verhältnis von Leib und Seele nach Lotze.

Nach obigen Auseinandersetzungen ist es klar, dass das Verhältnis zwischen Leib und Seele bei Lotze das der Wechselwirkung sein muss, deren Möglichkeit durch die metaphysische Gleichartigkeit aller Monaden gegeben ist. Denjenigen aber, die diese Anschauung nicht mit ihm teilen, sucht er zu beweisen, dass trotz der Ungleichartigkeit von Leib und Seele die Wechselwirkung zwischen ihnen möglich ist. Die Behauptung, dass ungleichartige Wesen aufeinander nicht wirken können, beruht auf dem Vorurteil, dass man glaubt, die Wechselwirkung zwischen zwei körperlichen Elementen verstehen zu können. In Wirklichkeit ist aber das eine genau so unbegreiflich, wie das andere, weil der Akt der Wirkung notwendig unanschaulich ist.[1])

Die Seele ist von einem Musterbild, Typus, Gedanken oder einer Idee, welche an und für sich auf die Wirklichkeit keine Wirkung ausüben können, wohl zu unterscheiden. Sie ist eine Substanz, das heisst, sie besitzt Wirklichkeit und darum kann sie mit anderen Wirklichkeiten auf Grund des Aequivalenzgesetzes [2]) in Wechselwirkung stehen. Freilich bleibt es wegen der Unvergleichlichkeit des Physischen mit dem Psychischen unmöglich, aus der Natur der Ursache, die Natur und Form der Wirkung zu erraten, wie es in den Naturwissenschaften der Fall ist. Doch kommt Aehnliches auch in der Chemie vor. In der Psychologie ist es daher unmöglich, in Bezug auf die ersten Elemente die konstruktive Form der Wissenschaft

[1]) Med. Psych., S. 70—74; Met. 492—494.

[2]) Das heisst, ohne dass die Kräfte ineinander übergehen, vergl. Met. 413—418, Med. Psych., 92—97.

zu versuchen; wir können nur sagen, welche äusseren einfachen Reize thatsächlich mit welchen einfachen inneren Zuständen allgemein und gesetzlich verbunden sind.[1]) Aus diesem Grunde, wie auch deswegen, dass eine Wirkung nicht fertig von einem Objekt auf das andere übergeht, muss angenommen werden, dass der Körper nur den Anlass giebt, dass die Seele ihrer Natur gemäss Empfindungen aus sich hervorbringt.[2])

Aber die Seele ist keine passive Spiegelung physischer Vorgänge, sie ist auch selbstthätig. Sie benützt die durch die physischen Prozesse veranlassten Empfindungen als Material für ihre weitere eigene Thätigkeit. Die Seele erhebt sich über den physischen Anstoss empor und entwickelt sich nach eigenen Gesetzen, die physisch nicht ableitbar sind und die Mithülfe des Körpers weder erfordern noch gestatten.[3]) In diesem Sinne der eigenen Gesetzmässigkeit versteht Lotze die Freiheit der Seele.

So sehr also Lotze bei den Empfindungen und Vorstellungen die psycho-physische Gesetzmässigkeit betont und den physischen Reizungs- und Bewegungsprozessen einen Einfluss auf das Psychische einräumt, so sehr ist er gegen die körperliche Mithülfe und gegen mechanische Regeln, wo es sich um die Verbindung der bereits vorhandenen psychischen Elemente untereinander handelt. Die Ansicht, dass der Verlauf unserer Gedanken nur die Folge ähnlich verlaufender physiologischer Erregungen sei, würde einer inneren Zusammenhangslosigkeit des Seelenlebens das Wort reden.[4]) Darum erklärt er sich ebenso gegen den psychischen Mechanismus Herbarts,[5]) der das Seelenleben zu einem Spiel selbständiger Vorstellungen degradiert, wie gegen den Materialismus, nach welchem jede psychische Thätigkeit ohne Ausnahme die Folge physischer Erregungen ist.[6]) Die psychischen Thatsachen, welche derartige Auffassungen nicht zulassen, sind insbesondere die Verknüpfung, Scheidung, Anordnung und Vergleichung der Elemente, kurz die beziehende Thätigkeit der Seele. Wie die äusseren Sinnesreize der Seele als Anregungen zur Hervorbringung von Empfindungen dienen, so dienen die Empfindungen und Vorstellungen weiter zur Hervorbringung von beziehenden Vorstellungen. Diese stellen eine höhere Thätigkeit dar, indem sie

[1]) Med. Psych., S. 77.
[2]) ibid., S. 86: Met., S. 491 f.
[3]) Med. Psych., S. 88 f.
[4]) ibid., S. 472 f.
[5]) Mikr. I, 2J4 f.; Met., 534 ff.
[6]) Met., 533, 534.

zwar die ersteren zur Voraussetzung haben, aus ihnen aber nicht notwendig folgen.[1]) Insbesondere sind aus Empfindungen nicht ableitbar: 1. Der Raum, 2. die Aufmerksamkeit, 3. das Vergleichen und Beziehen. Dass aus unräumlichen Elementen die Raumanschauung entsteht, dass zu den sinnlichen Empfindungen die beziehende Thätigkeit hinzukommt, das alles ist psychologisch etwas neues und ohne erneute Rückwirkung der Seele als Ganzes nicht erklärbar.

Herbart hat die Aufmerksamkeit als stärkeres Sichgeltendmachen einer Vorstellung im Bewusstsein bezeichnet. Diese Erklärung Herbarts, wie auch seine Associationstheorie, hypostasieren ein Bewusstsein [2]) ausserhalb des psychischen Geschehens, in dem sich der Mechanismus der selbständigen Vorstellungen abspielt. In Wahrheit ist die Aufmerksamkeit eine Thätigkeit der Seele, welche die Deutlichkeit der Beziehungen zwischen den Empfindungen und Vorstellungen veranlasst. Sie ist vom Interesse, das heisst vom jeweiligen Gefühlswert der Vorstellungen abhängig [3]) und besteht näher in der Hemmung jedes fremden Inhalts und in der Reproduktion der günstigen psychischen Zustände.[4]) Ebenso erklärt Lotze die Association und Reproduktion von Vorstellungen unter Zuhülfenahme der Gefühle,[5]) die nach ihm im Gegensatz zu Herbart bereits an die einfache Empfindung gebunden sind.[6]) Die ganze Macht der Vorstellungen beruht auf ihrer Beziehung zu den Graden des Gefühls.[7]) Dieser Bedeutung der Gefühle entspricht es auch, wenn Lotze sie zum Mittelpunkt seiner Lehre von der Entstehung des Selbstbewusstseins macht.[8])

Alles Vorhergehende zusammenfassend und von Widersprüchen im Einzelnen absehend, werden wir sagen, dass die eminente Bedeutung Lotzes für die Psychologie darin besteht, dass er im psychischen Geschehen die Thätigkeit einer lebendigen, nach ihren eigenen Gesetzen zweckthätigen Einheit gesehen und diesen Standpunkt mit Eifer und guten Gründen gegen seinen Vorgänger Herbart und seine materialistischen Zeitgenossen verfochten hat. Ebensosehr gebührt ihm das Verdienst, den hohen Wert des Gefühls für das psychische Leben erkannt und gewürdigt zu haben.

---

[1]) ibid., S. 530 f.
[2]) Ueber das Bewusstsein, vergl. Met., 593—596.
[3]) Met., 540—542.
[4]) Med. Psych., 506 ff.
[5]) Met., 523—525.
[6]) Med. Psych., 247 ff.
[7]) Met. 523—525.
[8]) ibid., 493—505, insbes. 498—500.

3. Die Grundprincipien der Wundtschen Psychologie.

Im Gegensatz zu Lotzes metaphysischer Betrachtung des Seelenlebens ist die Psychologie Wundts aufs Engste mit seiner Erkenntnislehre verbunden. Für Lotze ist die Seele ein Objekt unter vielen anderen und überträgt die allgemeinen Bestimmungen derselben, von ihrem Sein und Wirken, auch auf sie. Sein Bestreben, diese Bestimmungen der besonderen Natur des Psychischen möglichst anzupassen, führt zu dem Resultate, dass sie weder dem Psychischen, noch dem Physischen ganz gerecht werden, wie wir dieses in den widersprechenden Bestimmungen der Substanz zu Tage treten gesehen haben.

Dagegen stellt sich die Psychologie Wundts ganz auf den Standpunkt der Erfahrung. Der gesamte Erfahrungsinhalt ist zunächst unmittelbar Bewusstseinsthatsache und enthält das erfahrende Subjekt und die Erfahrungsobjekte als untrennbare Faktoren in sich. Durch den Einfluss der Bewegungen, sowie durch die eigentümliche Natur der Gefühls- und Willenselemente kommt die Sonderung des Erfahrungsinhalts in das Subjekt und die Objekte zu stande,[1]) so dass die Vorstellungselemente auf ausser uns existierende Objekte bezogen werden, während die Gefühls- und Willenselemente als unmittelbar zum Subjekt gehörig aufgefasst werden. Das Objekt ist also ein Abstraktionsprodukt, welches dadurch zu stande kommt, dass es von seinen Verbindungen im Subjekt losgelöst wird. Während demnach das Subjekt die *unmittelbare* Erfahrung enthält, abstrahiert das Objekt vom Subjekt und wird zum Gegenstande einer *mittelbaren* Erkenntnis. Sonach ist der Gegenstand der Naturwissenschaft kein von dem der Psychologie verschiedener, nur ist der Gesichtspunkt unter dem er betrachtet wird in jeder dieser Wissenschaft verschieden. Beide haben es mit der Erfahrung zu thun, erstere in Abstraktion vom Subjekt, letztere im Zusammenhang mit ihm. Näher beschäftigt sich die Naturwissenschaft mit den vom Subjekt losgelöst gedachten Objekten und ihren Beziehungen untereinander, die Psychologie untersucht die Beziehungen der subjektiven und objektiven Elemente der unmittelbaren Erfahrung und die Entstehung ihrer einzelnen Inhalte, sowie ihres Zusammenhangs. Indem die *mittelbare* Erfahrung der Naturwissenschaft durch die ihr anhaftenden Widersprüche genötigt ist, sich zur Herstellung eines widerspruchslosen Zusammenhangs hypothetischer Hülfsbegriffe zu bedienen, die der Anschauung niemals

---

[1]) Vergl. oben, S. 53 f.

vollkommen entsprechen, ist ihre Erkenntnisweise zugleich eine *begriffliche*, während die *unmittelbare* Erfahrung ihrer unbedürftig, immer *anschaulich* bleibt.[1])

Da der psychische Zusammenhang stets unmittelbar gegeben ist, so ist es klar, dass hypothetische Begriffe auf die Psychologie keine Anwendung finden können.[2]) Wendet man sie dennoch auf das Psychische an, so führt das zu einer Verfälschung seines eigentümlichen Charakters und zu unlösbaren Widersprüchen. Insbesondere gilt dieses von der Uebertragung des Substanzbegriffes und der Regeln der physischen Kausalität auf das Seelenleben.

Der Substanzbegriff hat sich wie jeder andere Verstandesbegriff aus dem Bedürfnis nach einem widerspruchslosen Zusammenhang der objektiven Erfahrung gebildet und richtet sich nach der Natur dieser Erfahrung. Diese zeigt uns eine relative räumliche und zeitliche Konstanz der Dinge neben ihrer Veränderung. Die vorwissenschaftliche Erfahrung, die keinen solchen Zusammenhang sucht, hat gar keine Veranlassung zur Bildung des Substanzbegriffes, sie fasst das Ding, so wie es in der Erfahrung gegeben ist, thatsächlich als veränderliches auf. Erst die Wissenschaft wird durch gewisse Erscheinungen[3]) genötigt, diese relative Konstanz in eine absolute zu verwandeln und beharrliche materielle Substanzen anzunehmen. Die thatsächliche Veränderung der Dinge muss dann durch die Veränderlichkeit ihrer räumlichen Beziehungen erklärt werden. So werden die beiden Eigenschaften des erfahrungsmässigen Dinges auf zwei Principien verteilt: auf die absolut beharrliche Substanz und auf Beziehungsänderungen im Raume. Thatsächlich zeigen alle Eigenschaften der Substanz ihre enge Verbindung mit der Raumanschauung.[4])

Auf das Seelenleben angewendet, würde der Substanzbegriff nicht nur unnütz sein, er würde sogar den unmittelbaren Thatsachen der inneren Erfahrung widersprechen, denn der Zusammenhang dieser ist unmittelbar und anschaulich vorhanden, so dass es nicht eines vom Inhalt verschiedenen Substrates bedarf, um einen Zusammenhang herzustellen. Dass das bei der Bildung des Substanzbegriffes beteiligte Denken selbst wieder auf einer Substanz beruhen soll, ist

---

[1]) Phil. Stud. Bd. XII, S. 11, 12. Grundr. d. Psychol. S. 1—6.
[1]) System, S. 152—154; Grundr. d. Psych., S. 369.
[2]) ibid., S. 368.
[3]) Logik I, 535.
[4]) ibid. S. 544 f.

ein fehlerhafter Zirkel.[1]) „Niemals kann das Subjekt etwa dadurch, dass seine inneren Zustände in einen unlösbaren Widerspruch mit der Annahme der subjektiven Realität dieser Zustände treten, veranlasst werden, sich selbst und seine Denkhandlungen als Schein zu betrachten.“ Wie das Denken dazu kommen sollte, an die Stelle der unmittelbaren Gewissheit seines eigenen Thatbestandes ein hypothetisches Objekt zu setzen, ist ein völlig unvollziehbarer Gedanke.[2]) Widersprechen aber würde der Substanzbegriff der wirklichen Eigenschaft der psychischen Vorgänge, indem diese sich unmittelbar als *Akte,* nicht als ruhende Dinge geben.[3]) Daher zeigt es sich auch, dass diejenigen, welche die Substanz als Träger oder Subjekt der psychischen Einheit nicht entbehren zu können glauben, dennoch zugeben, dass sie zur Erklärung des Thatbestandes der inneren Erfahrung nicht herangezogen werden dürfe. Dadurch ist die Unverträglichkeit der Substanz mit dem geistigen Geschehen am besten gekennzeichnet. In der That ist der unmittelbare Zusammenhang der psychischen Vorgänge selbst das Subjekt der inneren Erfahrung.[4]) Wenn die Verteidiger der psychischen Substanz das nicht zugeben wollen, so geschieht dies nicht aus rein psychologischen Gründen, sondern aus dem metaphysischen Motiv, alle Erfahrungsinhalte seien bloss Erscheinungen eines ihnen zu Grunde liegenden Substrates.[5]) Anstatt der logischen Einheit wird hiermit ein reales einfaches und beharrendes Ding gesetzt, ein, wie Kant richtig bemerkt hat, auf Grund eines Paralogismus gewonnener Scheinbegriff[6]), dessen Grundlage der Dingbegriff ist[7]). In der Bildung des Seelenbegriffs nach Art physischer Atome rückt der spiritualistische Standpunkt dem materialistischen bedenklich nahe; und das ist erklärlich, wenden doch beide auf die Psychologie den nämlichen Gesichtspunkt, den der äusseren Erfahrung an, und sehen im psychischen Geschehen die Aeusserungsweise eines Objekts. Es ist hierbei gleich, wie dieses Objekt metaphysisch gefasst wird.[8])

Die Lehre, dass die psychischen Vorgänge, wie dies schon der Name besagt, kein Sein, sondern lebendiges Geschehen sei, sowie

[1]) ibid. I, 538.
[2]) Logik I, 538.
[3]) vergl. auch System, S. 289—291.
[4]) Phil. Stud. Bd. XII, S. 39.
[5]) Phil. Stud. Bd. XII, S. 39.
[6]) ibid. 49.
[7]) System S. 290. Phys. Psych. II, 632 f.
[8]) Grundr. d. Psych. 366.

dass das Subjekt dieses Geschehens sein unmittelbarer thatsächlicher Zusammenhang sei, wird im Gegensatze zur Substanztheorie die die Aktualitätstheorie genannt. Wundt selber spricht sich gegen die Bezeichnung dieser Ansicht mit dem Namen „Theorie“ aus, da sie keine hypothetischen Bestandteile enthält und bloss die Thatsachen der inneren Erfahrung wiedergiebt.

Von diesem empirisch-psychologischen Standpunkte aus erledigt sich zugleich die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele, welche dem metaphysischen Standpunkte unlösbare Schwierigkeiten in den Weg gelegt hatte. Betrachtet man Leib und Seele als gleichartige Substanzen, so ist der verschiedene Inhalt der naturwissenschaftlichen und der psychologischen Erfahrung unbegreiflich; man ist genötigt, die selbständige Bedeutung des einen oder anderen Erfahrungsgebietes zu leugnen. Die Materialisten wollen die psychischen Vorgänge auf Funktionen der Materie, die Idealisten die Materie auf Erscheinungsformen der geistigen Substanz zurückführen. Natürlicherweise misslingt beides. Sind Leib und Seele verschiedene Substanzen, so bleibt ihre Wechselwirkung ein Rätsel. Nach der Aktualitätstheorie Wundts enthält die psychologische Erfahrung die unmittelbare Wirklichkeit des Geschehens. Der physiologische Begriff des körperlichen Organismus ist ein Teil dieser Erfahrung und wird, wie alle naturwissenschaftlichen Inhalte, auf Grund der Voraussetzung eines vom erkennenden Subjekte unabhängigen Objekts gewonnen. Es hat nunmehr keinen Sinn, nach dem Verhältnisse zwischen physischem und psychischem Geschehen zu fragen, da das erstere einen durch das vom Subjekt abstrahierende mittelbare Erkennen gewonnenen Teilinhalt des letzteren ausmacht. Mit der Verschiedenheit der Betrachtung fällt natürlich jede Ableitung fort. (Gegen eine subjektivistische Auffassung des Gegebenseins im Bewusstsein sei bemerkt, dass dieses Gegebensein mit dem ursprünglichen Merkmal der Realität unzertrennlich verbunden ist.)

Neben den Objekten, die uns nur in der Form der mittelbaren oder naturwissenschaftlichen Erfahrung gegeben sind, die wir nicht als physiologische Substrate psychischer Vorgänge zu betrachten genötigt sind, und den Thatsachen, die uns nur in der Form der unmittelbaren psychologischen Erfahrung gegeben sind, wie die Gefühls- und Willensakte, giebt es zahlreiche andere Thatsachen, die zugleich der unmittelbaren und der mittelbaren Erfahrung angehören. Und da sie eben Bestandteile einer einzigen, nur jedesmal von einem verschiedenen Standpunkte betrachteten Erfahrung sind,

so werden diese Thatsachen notwendig in Beziehungen zueinander stehen, so dass innerhalb dieses Gebietes jedem psychischen Vorgang ein physischer entsprechen wird. Diesen Satz bezeichnet man als *psycho-physischen Parallelismus.*[1])

Dieser Parallelismus unterscheidet sich sowohl vom metaphysischen Parallelismus, als auch vom psycho-physischen Materialismus.

Der metaphysische Parallelismus steht auf dem Boden der Substanzentheorie. Entweder sind Leib und Seele zwei verschiedene Substanzen, oder sie sind die verschiedenen Attribute *einer* Substanz. deren Modifikationen sie sind, die einander entsprechen sollen. In beiden Formen beruht der Parallelismus auf dem Satze: jedem Physischen entspricht ein Psychisches und umgekehrt, oder: die geistige Welt ist ein Spiegelbild der körperlichen, die körperliche eine objektive Realisierung der geistigen Welt. Dieser Satz ist erstens eine unerweisliche Hypothese und führt zweitens in seiner Anwendung auf die Psychologie zu einem der unmittelbaren psychischen Erfahrung widersprechenden Intellektualismus.[2])

Der psycho-physische Materialismus wiederum reduziert alle psychischen Vorgänge auf einfache Empfindungen und sucht die Bedingungen ihres physiologischen Zustandekommens zu ergründen, d. h. er verlegt die Aufgabe der Psychologie in die Physiologie. Wo aber zusammengesetzte psychische Vorgänge sind, werden sie auf physiologische Miterregungen zurückgeführt. So wird die ganze Eigentümlichkeit des Psychischen zerstört. Wundt kennzeichnet diese Psychologie in einer satyrischen Abhandlung in den „Philos. Studien“[3]) und wendet am Schlusse seiner Kritik auf sie eine Variation aus Mephisto an:

„Wer das geistige Leben will erkennen und beschreiben.
Sucht erst den *Geist* herauszutreiben,
Dann hat er die Teile in seiner Hand,
Fehlt leider! nur das geistige Band.“[4])

Thatsächlich leistet die Annahme physiologischer Miterregungen nichts zur Erklärung der psychischen Verbindungen. Es sollen hiermit die physiologischen Begleiterscheinungen des Psychischen nicht geleugnet werden. Es soll damit nur gesagt sein, dass sie die Natur des Psychischen zu erklären nicht geeignet sind. Vom psycho-

---

[1]) Grundr. d. Psych. S. 371.
[2]) ibid. S. 372. Phil. Stud. Bd. XII, S. 30.
[3]) Bd. X, S. 47—75.
[4]) ibid. S. 73.

logischen Standpunkte aus kann Psychisches nur durch Psychisches genügende Erklärung finden.

Das Parallelprincip Wundts sagt, dass, wo die Erfahrung eine doppelte Betrachtung der Thatsachen zulässt, das Psychische und Physische in durchgängiger Beziehung zueinander stehen werden. Den psychischen Verbindungs- und Beziehungsformen werden zwar auch Verbindungen physischer Prozesse parallel gehen, da überall da, wo ein psychischer Zusammenhang auf physische Vorgänge zurückweist, auch diese in kausaler Verknüpfung stehen werden. Von dem eigentümlichen Inhalt der psychischen Verbindungen können die letzteren aber nichts enthalten, da die naturwissenschaftliche Erfahrung geflissentlich davon abstrahiert. Daraus ergiebt sich, dass alle Wert- und Zweckbegriffe, zu deren Bildung die psychischen Verbindungen Anlass geben, sowie die mit ihnen im Zusammenhang stehenden Gefühlsinhalte gänzlich ausserhalb des Parallelprincips liegen.[1]) Sie sind Gegenstand einer eignen, der psychischen Kausalität.

Es ist demnach daran festzuhalten, dass die Psychologie als die Wissenschaft von der unmittelbaren Erfahrung Psychisches nur durch Psychischen, und nicht durch Physisches zu erklären hat. Wo aber der Zusammenhang der psychischen Vorgänge Lücken aufweist, da berechtigt das Verhältnis, in welchem Psychologie und Naturwissenschaft als coordinierte Betrachtungsweisen einer und derselben Erfahrung zueinander stehen, sie durch Thatsachen der mittelbaren psychologischen Erfahrung zu ergänzen. Diese Ergänzung aber wird niemals die Bedeutung einer wirklichen Erklärung des psychischen Zusammenhanges haben, sie bleibt immer nur eine Aushülfe.[2])

Sonach ist Wundts psycho-physisches Parallelprincip weit entfernt, diejenige Bedeutung zu beanspruchen, wie es dasselbe Princip des psycho-physischen Materialismus thut. Während es bei diesem das Grundprincip der Psychologie ist, hat es bei Wundt bloss die Bedeutung eines Hülfsprincips, durch welches Psychologie und Physiologie sich in gewissen Grenzen gegenseitig unterstützen. Für die Psychologie besteht der Hauptgewinn dieses Princips in der Reduzierung des unwissenschaftlichen Begriffs des „Unbewussten" auf den der physiologischen Disposition.[3]) In Uebereinstimmung hiermit

---

[1]) Grundr. d. Psych. S. 373.
[2]) Phil Stud., Bd. XII, S. 34.
[3]) ibid., S. 34, 35.

wird ihm in der „physiologischen Psychologie“ auch nur der „transitorische Gebrauch“ zugeschrieben.[1])

Die massgebenden Gesichtspunkte für die empirische Anwendung des Parallelprincips fasst Wundt in den „Phil. Studien“ [2]) folgendermassen zusammen:

1. „Die letzten Elemente unserer Vorstellungen bestehen in sinnlichen Empfindungen, die wie sie ursprünglich stets von sinnlichen Eindrücken ausgehen, so auch fortan mit physischen Vorgängen, die regelmässig zeitlich coexistieren, zusammengehen.

2. „Ueber *die Art der Verbindung* dieser Elemente, also über die Form der aus ihnen resultierenden Vorstellung, sowie über die grössere oder geringere Innigkeit der Verbindung kann aber das Parallelprincip keinerlei Aufschluss geben. Die einzige Folgerung, die es gestattet, geht dahin, dass einer regelmässigen Coexistenz oder Folge auf der einen eine ebensolche auf der anderen Seite entsprechen muss. Unsere Art der Auffassung dieser psychischen Formen ist jedoch immer erst Produkt eines Bewusstseinsvorgangs, der als solcher mit irgend welchen physischen Vorgängen völlig unvergleichbar ist.

3. „Alle Vorstellungen sind in mehr oder minder ausgeprägter Weise mit *Wertbestimmungen* verbunden, zu denen auf psychischer Seite jedes Analogon fehlt. Diese Wertbestimmungen ..... entbehren samt den Einflüssen, die sie auf den Zusammenhang des geistigen Lebens ausüben der parallelgehenden physischen Verhältnisse, da auf die physischen Vorgänge, wenn man sie ohne Rücksicht auf das Subjekt betrachtet, Wertprädikate nicht anwendbar sind. Insofern den Unterschieden der Werte physische Unterschiede überhaupt parallel gehen, wie solches bei den sinnlichen Gefühlen nachweisbar ist, ermangeln diese doch überall der Eigentümlichkeiten, mittelst deren man über ihren psychischen Wert Rechenschaft geben könnte.“

Auf der Selbständigkeit der psychischen Verbindungen und Werte beruht nach Wundt die ganze Berechtigung der Psychologie als Wissenschaft. Wäre die Ordnung und Verbindung unserer Ideen das Abbild der Ordnung und Verbindung der wirklichen Dinge und wären die Wertbestimmungen, die unser Denken und Fühlen begleiten, nichts als täuschende Trugbilder, so müsste sich die Psychologie in Physiologie auflösen.

---

[1]) II, S. 644.
[2]) Bd. X, S. 45, 46.

Auf den Regelmässigkeiten dieser Verbindungen und Wertbestimmungen baut sich die Lehre Wundts von der *psychischen Kausalität* auf. Der Begriff der Kausalität ist regelmässig anwendbar, wenn Regelmässigkeiten des Geschehens vorhanden sind, welche unser logisch verknüpfendes Denken zur Anwendung des Princips von Grund und Folge nötigen. Diese psychische Kausalität unterscheidet von der physischen durch die Aktualität des psychischen Geschehens, das heisst die Thatsache, dass jeder psychische Inhalt ein Vorgang ist, und doch es auf psychischem Gebiete keine konstanten Objekte giebt, wie sie die Naturwissenschaft auf ihrem Gebiete voraussetzen muss. Auch die Bedingungen des psychischen Geschehens oder die Anlagen, die das Individuum mitbringt, wirken nicht in unveränderlicher Weise, denn die Erfahrung lehrt, dass sie selbst durch die hinzutretenden aktuellen Ursachen verändert werden. Darum ist ein konstantes Subjekt als beharrende Ursache des psychischen Geschehens eine reine Fiktion. Für die kausale psychologische Betrachtung ist das handelnde Subjekt keine konstante Bedingung, sondern eine Summe von Ursachen und Bedingungen, von denen die ersteren in psychischen Ereignissen, die letzteren in veränderlichen Anlagen, nicht in festen Eigenschaften bestehen.[1]) Dagegen ist die physische Kausalität stets an die beharrende Substanz gebunden. Dieser Unterschied bringt es mit sich, dass auf geistigem Gebiet keine Kausalgleichungen aufgestellt werden können. Die Unmöglichkeit hängt zweitens mit der qualitativ abweichenden Beschaffenheit des Psychischen und in der infolgedessen abweichenden Natur seiner Kausalprobleme zusammen. Denn die Bedeutung der psychischen Verbindungen liegt in ihrem qualitativen Erfolge und wird durch Wertbestimmungen gemessen, wogegen die quantitative Bedeutung derselben zurücktritt.[2])

Ein fernerer Unterschied der psychischen Kausalität von der physischen ist, dass sie anschaulich, während diese begrifflich ist. Die Faktoren der psychischen Kausalität und ihre kausale Beziehung sind gleicherweise in der unmittelbaren inneren Wahrnehmung gegeben, während die Faktoren der physischen Kausalität getrennte Wahrnehmungen sind, die meist nur durch hinzugefügte Voraussetzungen, die in der Wahrnehmung nicht enthalten sind, zu einem Kausalverbande gebracht werden können. Daraus ergiebt sich, dass die psychische Kausalität die ursprünglichere, die physische die abgeleitete

[1]) Bd X, S 105.

[2]) ibid., S. 80 u. 98, System S. 311—318.

ist.[1]) Wenn die Forderung nach der Verknüpfung des Gegebenen nach Grund und Folge nicht in unserer unmittelbaren Wahrnehmung enthalten wäre, so hätten wir auch keine Veranlassung zur Bildung des physischen Kausalitätsbegriffs. Die psychische Kausalität ist aber zugleich das umfassende Princip, welches durchaus nicht die speziellen Voraussetzungen zu enthalten braucht, die die physische ihrer Mittelbarkeit und der besonderen Natur ihres Gegenstandes wegen zu machen genötigt ist.

Auf Grund dieser Kausalität gelangt Wundt zu folgenden psychologischen Gesetzen,[2]) die er in drei Beziehungsgesetze und ebensoviele aus ihnen resultierende Entwicklungsgesetze teilt:

1. *Das Gesetz der psychischen Resultanten oder der schöpferischen Synthese.* Darin ist die Thatsache enthalten, dass alle psychischen Verbindungen Eigenschaften zeigen, die in den Elementen nicht vorhanden sind. In diesem Gesetze liegt kein Widerspruch mit dem Gesetz der Erhaltung der Energie auf physischem Gebiete, da letzteres sich auf *objektive quantitativ gemessene Massen*, ersteres dagegen auf *subjektive qualitative Werte bezieht.*

2. *Das Gesetz der psychischen Relationen oder der vergleichenden Analyse,* welche sich auf das Verhältnis der einzelnen Bestandteile zueinander bezieht.

3. *Das Gesetz der psychischen Kontrakte* im Gebiet der subjektiven Inhalte, das heisst der Gefühle und Willensvorgänge, welche in Gegensätzen wie Lust und Unlust, Erregung und Hemmung, Lösung und Spannung verlaufen.

Die Entwickelungsgesetze sind folgende:

1. Das Gesetz des geistigen Wachstums eine Anwendung des Gesetzes der Resultanten.
2. Das Gesetz der Heterogenie der Zwecke, von den zwei ersten Beziehungsgesetzen abhängig, beherrscht vor allem die Willensvorgänge und hat eine hervorragende Bedeutung für die Ethik.
3. Das Gesetz der Entwickelung in Gegensätzen gründet sich auf dem Gesetz der Kontrastverstärkung und macht sich schon in der individuellen geistigen Entwickelung sowohl innerhalb kürzerer Zeiträume, als auch besonders im Verhältnis der Lebensperioden zueinander geltend. Seine vorzüglichste Bedeutung aber hat es für das allgemeine Gebiet des geschichtlichen Lebens.

---

[1]) ibid., S. 110.

[2]) Grundr. d. Psych., S. 375 ff.

Diese Gesetze, in der Psychologie Wundts begründet, haben ihre erste Formulierung im Artikel über psychische Kausalität etc. (Phil. Stud., Jg. 1894), in ihrer vorliegenden Gestalt aber erst im „Grundriss der Psychologie“ (1896) gefunden. Vom Wachstum der geistigen Energie und der Heterogenie der Zwecke ist bereits im „System der Philosophie“ die Rede.

Es erübrigt noch mit einigen Worten auf den sog. *Voluntarismus* Wundts zurückzukommen, obgleich das nicht mehr zu den Grundprincipien gehört. Durch die Bezeichnung des Triebes als psychische Grundfunktion, sowie durch die metaphysische Verwendung des Willens hat sich Wundt das Missverständnis zugezogen, als betrachte er den Willen als das primäre im psychischen Geschehen. Wie der Intellektualismus alles Psychische auf Empfindungselemente zurückführt, so soll der Wundtsche Voluntarismus die ganze innere Erfahrung aus Willenselementen ableiten. Wäre dem wirklich so, so würde sich Wundt des grössten Widerspruchs mit seiner eigenen Lehre schuldig machen, da das Ableiten eines psychischen Elementes aus einem anderen sich nicht mit der unmittelbaren Realität der inneren Erfahrung verträgt. In Wirklichkeit aber hat Wundt nie die Empfindungen aus Willenselementen abzuleiten versucht. Wenn er den Trieb als psychisches Grundphänomen bezeichnet, so ist derselbe nach ihm der gemeinsame Ausgangspunkt der Entwickelung des Vorstellens und Wollens.[1] Die Triebäusserung ist ein Vorgang, der einer gefühlsbetonten Empfindung entspricht.[2] Im Triebe ist immer ursprünglich eine Empfindung als sein Motiv enthalten. Es handelt sich also nicht um die Zurückführung der Elemente der Empfindung auf solche des Willens, sondern um die Aufsuchung einer möglichst einfachen psychischen Thatsache, die die Ursprünge beider zugleich in sich enthält und darum zum Ausgangspunkt der Entwickelung genommen werden kann. Da die psychischen Vorgänge ein einheitliches Geschehen bilden, so sind Vorstellung, Gefühl und Wille nicht real getrennte, sondern erst durch psychologische Analyse und Abstraktion getrennte Bestandteile dieses Geschehens. Ein abstrakter, von Vorstellungen freier Wille ist ebenso wie ein von Willenselementen freie Vorstellung keine psychische Realität, sondern blosses Abstraktionsprodukt. Der Voluntarismus Wundts besteht darin, dass er gegenüber anderen Theorien die Ursprünglichkeit der Gefühle und Willensakte behauptet, und dass er alle psychischen Bestandteile nach dem

[1]) Physiol. Psych. II, 640.

[2]) ibid., 645.

Vorbild der Willensakte als Ereignisse auffasst, im Gegensatz zum Intellektualismus, der den Vorstellungen das Sein ruhender Objekte zuschreibt.

Wir wollen nun mit der Gegenüberstellung der psychologischen Grundprincipien Lotzes und Wundts schliessen. Der Hauptunterschied liegt im methodologdischen Standpunkte, der einige andere Unterschiede nach sich zieht. Lotze behandelt das Psychische in seinen metaphysischen Auseinandersetzungen als Objekt, vom Standpunkt der mittelbaren Erfahrung, in der rein psychologischen Betrachtung aber überwiegt der unmittelbare Standpunkt. Daher die Schwankungen und Widersprüche. Wundt steht von vorneherein auf dem Boden der unmittelbaren Erfahrung, dem einzigen für die Psychologie angemessenen Standpunkt. Lotze wird mit ihm übereinstimmen oder von ihm abweichen, je nach dem übereinstimmenden oder abweichenden Standpunkt. So sehen wir thatsächlich, dass Lotze auf psychologisch-metaphysischem Boden die Substanztheorie verficht, während er sich auf rein psychologischem Gebiet der Aktualitätslehre nähert. Auf diesem Gebiete nun finden wir beide Denker bezüglich der wichtigsten Punkte in voller Uebereinstimmung: beide bezeichnen das psychische Geschehen als einheitliches, in sich zusammenhängendes Ganzes; beide fassen es eben als Geschehen, nicht als ruhendes Sein. Ebenso verteidigen beide die Selbständigkeit der psychischen Verbindungen, die aus physischen nicht ableitbar sind und die nach eigenen Gesetzen des Psychischen zu stande kommen müssen. Das, was Lotze aber bloss gefordert, hat Wundt durch die Aufstellung der psychologischen Beziehungs- und Entwickelungsgesetze thatsächlich auszuführen begonnen.

Es sei mir zum Schlusse gestattet, meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. L. Stein, für die Anregung zu der vorliegenden Arbeit, sowie für die Unterstützung mit Litteratur meinen innigsten Dank auszusprechen.

Berichtigungen.

Seite	*Zeile*	*ist statt:*	*zu lesen:*
1	10 v. o.	dem	der des
2	Anm. 1	Grundzüge	Grundzügen
6	10 v. o.	des	der
8	8 v. u.	Leibnizes	Leibnizens
17	18 v. o.	methaphysisch	metaphysisch
24	18 v. o.	Gegenseins	Gegebenseins
27	13 v. u.	voraussetzunglose	voraussetzungslose
32	19 v. o.	Verstellungen	Vorstellungen
39	11 v. u.	anschaulich	anschaulich-
40	14 v. u.	der	die
41	3 v. u.	willkürlichen	willkürliche
43	9 v. o.	von den in inneren	vön der in der inneren
48	15 v. o.	der heute	von den heute
56	7 v. u.	ein Ding	*ein* Ding
58	13 v. o.	Mitglieder	Mittelglieder
58	Anm.	Mat.	Met.
63	2 v. o.	in	im
63	11 v. o.	Bei	Zu
65	letzte Z.	psyschischen	psychischen
70	11 v. u.	Wissenschaft	Wissenschaften
70	Anm.	53	36
75	19 v. o.	Psychischen	Psychisches
75	24 v. o.	psychologischen	physischen
77	8/9 v. o.	und doch	da
78	5 v. o.	umfassende	umfassendere
78	17 v. u.	Kontrakte	Kontraste
80	6 v. o.	methodologdischen	methodologischen

		ist hinter:	*zu ergänzen:*
13	1 v. o.	notwendig	einseitig
28	9 v. o.	denjenigen	Wissenschaften
70	5 v. o.	und	er
77	6 v. o.	unterscheidet	sich

9	16 v. o.	*ist hinter:* nicht	das Komma überflüssig
13	3 v. u.	„ „ nach	das Komma überflüssig

Seite	*Zeile*			
29	21 v. o.	*ist hinter:*	Denken ein Punkt zu setzen.	
70	12 v. u.	„ „	Gesichtspunkt	ein Komma zu setzen
70	11 v. u.	„ „	wird	
76	14 v. u.	„ „	ausüben	
77	20 v. o.	„ „	Eigenschaften	
78	17 v. o.	„ „	Massen	
78	12 v. u.	„ „	Wachstums	
78	5 v. u.	„ „	Entwickelung	

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte
Band XXV.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Wesen und Geschichte
der Theorie vom
Mikro- und Makrokosmos.

Von

Dr. **Adolf Meyer,** von Bern.

Bern.
Verlag von C. Sturzenegger.
1900.

Meinen Eltern

in Liebe und Dankbarkeit gewidmet.

Gerne erfülle ich die ebenso grosse wie angenehme Pflicht, an dieser Stelle Herrn Professor Dr. **Ludwig Stein,** welcher zu dieser Arbeit die Anregung gab und deren Ausführung stets und jederzeit durch seinen erfahrenen Rat, sowie durch die mir gütigst gewährte Benützung seiner Privatbibliothek fördern half, meinen ergebenen Dank auszusprechen.

Ebenso erlaube ich mir, Herrn Bundesrichter Dr. **Leo Weber** in Lausanne, welcher mir die Bibliothek des Herrn Professor Dr. *Karl Hebler* sel. in freundlichster Weise zur Verfügung stellte, angelegentlich zu danken.

Endlich sei den Beamten der bernischen Hochschul- und Stadtbibliothek, der schweizerischen Central- und Landesbibliothek für ihre Zuvorkommenheit bestens gedankt. **A. M.**

Inhalt.

Motto: **Was wir in Welt und Menschen lesen,**
Ist nur der eigne Widerschein.
Fontane.

Einleitung.

Ein Philosoph der Gegenwart that den Ausspruch, in der Philosophie sei nichts endgültig tot, keine Ideen und Gedanken seien ein- für allemal abgethan; zu andern Zeiten kehre eine Lehre wieder, wenn auch vielleicht nicht in der Form, so doch dem wesentlichen Inhalt nach gleich.

Die Wahrheit dieses Ausspruches findet ihre Bestätigung in mannigfachen Erscheinungen auf dem Gebiet der historischen und systematischen Philosophie, nicht zum mindesten auch in der **Theorie vom Mikro- und Makrokosmos.** *Es ist dies die Lehre von der Welt im Kleinen und von der Welt im Grossen, von der kleinen und grossen Welt in dem Sinne, dass der Mensch in den Zuständen, Verhältnissen, Bedingungen seiner Existenz die Zustände, Verhältnisse, Bedingungen des Weltganzen darstelle, ein Abbild der Welt, ein Auszug und abgekürzter Ausdruck des Alls, die Welt im Kleinen sei, und umgekehrt, dass die grosse Welt, das Weltganze aufzufassen wäre als ein Abbild des Menschen, als ein belebtes, mit einer Seele ausgestattetes Wesen, als ein menschlicher Organismus im Grossen, als ein vergrösserter Mensch.*

Eine jede Philosophie als Gesamtanschauung vom Dasein wird sich über das Verhältnis von Welt und Mensch auszusprechen haben; wo jedoch Welt und Mensch unmittelbar aufeinander bezogen oder in bewusster Weise miteinander verglichen oder jedes für sich dem andern gegenübergestellt werden, haben wir Tendenzen zur Bildung einer Theorie vom Mikro- und Makrokosmos vor uns; sie treten bald mehr bald weniger deutlich zutage.

Es existieren bereits einige kleinere Darstellungen unserer Theorie, aber nur bezüglich einzelner Epochen der Geschichte der

Philosophie. So hat Professor *Stein*[1]) speziell den Mikro- und Makrokosmos bei den Stoikern behandelt. *Windelband*[2]) widmet derselben Theorie bei den Uebergangsphilosophen des 15.—17. Jahrhunderts einen besondern Abschnitt. Da jedoch mikro- und makrokosmische Tendenzen durch die gesamte Geschichte der Philosophie sich hartnäckig behaupteten und die entsprechende Theorie nie ganz aus der Philosophie ausschied, dürfte es sich wohl verlohnen, diese Tendenzen einmal in ihrer Gesamtheit zu verfolgen, zu versuchen, sie in Zusammenhang einheitlich darzustellen und hinsichtlich ihrer Berechtigung zu prüfen.

Natürlich werden wir die Theorie nicht gleich von Anfang an voll ausgebildet vorfinden: von den rudimentären Quellen der ältesten griechischen Philosophie bis zu den ausgebildeten Systemen der neueren und neuesten Philosophie ist ein grosser Schritt; dementsprechend wird man bei der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos anfangs nur von Spuren, von einer mehr oder weniger bewussten diesbezüglichen Vorstellungsweise sprechen dürfen, die sich erst allmählich zu einer eigentlichen Theorie, vielleicht auch zu einem System, ja zu noch mehr ausgestaltete. Jedenfalls sei hier schon angedeutet, dass der Name unserer Theorie — Mikro- und Makrokosmos — sich auf dem Wege blosser sprachlicher Anpassung, gewissermassen durch Allitteration, gebildet haben mag. Genau besehen, stehen sich ja nicht eine kleine Welt und eine grosse Welt gegenüber, sondern eine kleine Welt und ein grosser Mensch; in Wahrheit steht dem Menschen, als der kleinen Welt, als dem Mikrokosmos, die als ein Mensch im Grossen, als Makranthropos aufgefasste Welt gegenüber. Mit mehr Recht sollte man also die hierin enthaltenen Probleme als die **Theorie vom Mikrokosmos und Makranthropos** bezeichnen.

Der Titel der vorliegenden Abhandlung lautet: „Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos.“ Das eine lässt sich eben nicht vom andern trennen, das Wesen der Theorie nicht von deren Geschichte scheiden. Es verhält sich damit ähnlich wie mit der Frage, was ist Philosophie: das Wesen kann erst aus der Geschichte eruiert werden; ist die Geschichte der Philosophie die Philosophie selbst, so bildet auch die Geschichte unserer vorliegenden Theorie die Theorie selbst. Der Weg, den wir dabei einschlagen, ist derjenige der *vergleichend geschichtlichen Darstellung*.

[1]) L. Stein, die Psychologie der Stoiker, Bd. I, Anhang.

[2]) W. Windelband, Geschichte der Philosophie, 2. Aufl., § 29.

Dies hinwiederum empfiehlt eine Zweiteilung der Arbeit in dem Sinne, dass

ein erster Teil

die Theorie vom Mikro- und Makrokosmos in ihrer *historischen Entwicklung* darstellen würde, während

ein zweiter Teil

einen *vergleichenden, klassifizierenden Durchschnitt* durch das Ganze zu bieten hätte, um ein Urteil über die Berechtigung unserer Theorie überhaupt zu ermöglichen.

Es liegt im Wesen der Sache, dass der erste, historische Teil, einen verhältnismässig ungleich grössern Raum in Anspruch nehmen wird, da wir schon in dessen Verlauf die jeweiligen Fortbildungen und typischen Kennzeichen unserer Theorie markieren werden. Der zweite, systematische Teil, wird dadurch von selbst ganz erheblich an Ausdehnung verlieren, aber durch das Wegfallen mancher unnötiger Wiederholungen an Uebersichtlichkeit gewinnen.

I.

Historischer Teil.

Geschichtliche Entwicklung der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos.

A.

Die Theorie im Altertum.

Die Theorie vom Mikro- und Makrokosmos beruht, wie schon gesagt, ihrem eigentlichsten Wesen nach auf einer vergleichenden Gegenüberstellung von Welt und Mensch; sie konnte sich also erst da bilden, wo das Weltproblem als solches gefühlt, erfasst und irgendwie philosophisch gelöst zu werden versucht wurde. Dies ist der Fall bei der sogenannten alten griechischen Philosophie mit Thales von Milet an der Spitze. *Deussen*[1]) will zwar dieser west-asiatisch-europäischen Philosophie eine zum Teil ältere, unabhängige indische Entwicklung der Philosophie zur Seite stellen; doch steht letztere, weil von andern Gesichtspunkten beherrscht, mit unserm Kulturkreis nicht im Zusammenhang und findet deshalb hier keine weitere Berücksichtigung. Wir setzen mit der Geschichte unserer Theorie bei der alten griechischen, bezw. westasiatisch-europäischen Philosophie ein.

Als erste relativ bewusste Andeutung einer mikro- und makrokosmischen Auffassung der Welt und des Menschen dürfte sich, wenn man absieht von Hesiods mythologischen Vorstellungen, von personifizierten Naturkräften, persönlichen Naturgeistern, Erdgeburten und andern kosmogonischen Phantasien der Ausspruch bezeichnen lassen, der aus dem 6. Jahrhundert a. C. von *Anaximenes*[2])

[1]) P. Deussen, Philosophie des Veda bis auf die Upanishads, 1894.

[2]) Laut Diog. Laert I. 1, 6 soll zwar schon Thales den Kosmos für beseelt, also für einen Makrokosmos gehalten haben, doch ist diese Notiz nirgends bestätigt; Aristoteles selbst setzt ein „vielleicht“ dazu. (de an. I, 5. 411, a, 7.)

(ca. 550 a. C.), dem letzten der drei sogenannten jonischen Naturphilosophen sich erhalten hat:[1]) *οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς καὶ ὅλον τὸν κόσμον [πνεῦμα]*[2]) *[καὶ] ἀὴρ περιέχει,* d. h. „wie unsere Seele, welche Luft ist, uns zusammenhält, so umfasst auch (Hauch) (und) Luft das Weltall.“ Wie etwas uns zusammenhält, so hält etwas auch die Welt zusammen. Ist dieses Etwas beim Menschen die luftartige Seele, so muss es auch beim Weltall etwas Luftartiges, mithin eine Seele sein. Da dieses Luftartige zugleich der Grundstoff des Menschen wie des Kosmos ist, so folgt daraus ohne weiteres die Identifikation von Welt und Mensch. Besteht der Mensch aus Luft, so muss dies auch beim Kosmos der Fall sein und umgekehrt. Ist es Atmung, Hauch, Luft, das den Menschen nicht nur erhält, sondern wie der alte Milesier naiv annimmt, geradezu ausmacht, so gilt dasselbe vom Weltall. *Welt und Mensch, Mensch und Welt stellt er einander gleich.* Frägt Anaximenes nach dem *Grundstoff des Weltalls,* so sieht er sich genötigt, das, was er *beim Menschen* wahrnimmt, zur Erklärung beizuziehen, in makrokosmischer Weise das Weltall dem Menschen gleichzusetzen, daran schliesst sich sofort der mikrokosmische Gedanke der Gleichsetzung des Menschen mit dem Weltall an.

Denselben Standtpunkt nahm hundert Jahre später *Diogenes von Apollonia* (ca. 440) ein, der ebenfalls den Stoff aller Dinge und damit des Weltalls einheitlich fassend als Luft bezeichnete. Immerhin geht er einen Schritt weiter: die das All ausmachende Luft gilt ihm zugleich als denkendes Wesen[3]), geistig belebtes Element und dementsprechend betrachtet er auch die das Wesen des Menschen bildende Seele als eine Art warmer Luft, welcher Vernünftigkeit, selbstbewusste Art zukommt.[4])

Im oben citierten Fragment des Anaximenes verdient in unserm Zusammenhang ein Wort besondere Aufmerksamkeit, der Ausdruck „*Kosmos*“. Plutarch[5]) berichtet nämlich, *Pythagoras* von Samos

[1]) Stob. Ekl. I, 296.

[2]) Die neueste Forschung beanstandet das *πνεῦμα* und betrachtet es als nicht ursprünglich. Für unseren Zusammenhang ist diese Frage der Kritik ohne Belang, da infolge des völlig sicher gestellten doppelten *ἀὴρ* der mikro-makrokosmische Schluss von Mensch auf Welt feststeht; die Lehre vom Mikro- und Makrokosmos setzt sicher mit Anaximenes ein.

[3]) Simplic. Phys. 32 b. Fr. V.

[4]) A. a. O., 33. a. Fr. VI.

[5]) Plut. Plac. II, 1.

(ca. 540) habe, offenbar noch früher als Anaximenes den terminus „Kosmos" auf das Universum angewendet und zwar im ursprünglichsten Sinn der Bedeutung von Kosmos als Ordnung, Schmuck, Regelmässigkeit, Harmonie.

Dieses an sich nebensächlich scheinende Citat des Plutarch kann uns für unsern Zweck eine wertvolle Wegleitung bieten. Hat Pythagoras jenen Ausdruck in jenem Sinn auf die Welt angewandt, so geschah es jedenfalls nicht ohne bewusste Reflexion und ohne dass er daran irgendwelche Lehre oder Aufklärung geknüpft hätte. Geordnet und harmonisch wollte Pythagoras vor allem das menschliche Leben gestalten durch Gründung sittlich-religiöser-politischer Bünde, und in harmonischer Ordnung sollte auch der einzelne Mensch zu leben trachten. Da Pythagoras selbst in eigener Person in Grossgriechenland als politischer Organisator und Reformator auftrat und neue politisch-sociale Ordnungen schuf, lag es ihm dann nahe genug, von der eigenen Erfahrung aus die in den menschlich bürgerlichen Verhältnissen konstatierte und eingerichtete Harmonie auch im Weltall, in der grossen kosmischen Welt zu konstatieren und vorhanden zu wissen. Astronomische Forschungen, welche ihm die im Weltall und dessen Teilen herrschende Regelmässigkeit und Ordnung aufzeigten, förderten ihn hierin. *So übertrug er den ursprünglich rein nur den menschlichen Verhältnissen und speziell der eigenen Erfahrung entnommenen Ausdruck „Kosmos" auf das Weltall*, auf die grosse Welt. Menschliche Ordnung und Harmonie weitet er makrokosmisch aus.

Nicht von Pythagoras selbst, aber von seiner Schule ist ferner bekannt die Behauptung, Alles in der Welt sei nach Zahlen geordnet, das eigentliche Wesen aller Dinge sei die Zahl und die aus den Zahlen stammende Harmonie.[1]) Konsequenterweise musste man so auch die menschliche Seele als Harmonie und ihr Wesen als Zahl bezeichnen. Dies geschah in der That.[2]) *Die im Weltall erkannten Zahlenverhältnisse erkannte man auch in der menschlichen Seele wieder. Die Gleichsetzung der Zahl als kosmisches Seinsprincip mit der Zahl als menschlichem Seinsprincip trägt so deutlich ein mikrokosmisches Gepräge, während andererseits die Ableitung der kosmischen Verhältnisse aus menschlichen Verhältnissen und Regeln das makrokosmische Pen-*

[1]) Aristoteles, Metaph. I, 5.
[2]) Stob. Ekl. I, 682.

dant bietet. Einem Forscher wie *J. E. Erdmann*[1]) erschien dies so frappant, dass er geradezu dem Pythagoras und den Pythagoraern die Keime zur spätern Lehre vom Mikro- und Makrokosmos zuschreibt.

Die Ansicht, dass mikro- und makrokosmisches Denken den Pythagoraern keineswegs fremd war, wird ferner durch folgendes gestützt: Man räumt neuerdings im Anschluss an *Roeth* und *Gladisch* und im Gegensatz zu *Zellers*[2]) Ablehnung ein, dass des Pythagoras Philosophie durch seinen Aufenthalt in Aegypten nicht unwesentlich beeinflusst worden ist, dass u. A. die Pythagoraer doch wahrscheinlich eine Weltseele oder wenigstens eine „beseelte Welt“[3]) angenommen und entsprechend der jedenfalls ursprünglich aegyptischen Lehre von der menschlichen Seelenwanderung auch eine Art von Weltenwanderung gelehrt haben. Es berichtet nämlich Porphyrius[4]) mit Bezug auf Pythagoras: Wie dieselben Menschen in spätern Perioden wieder neu auftreten, so sollen auch die Gestirne nach Ablauf einer bestimmten Periode, des 10,000 Jahre dauernden sogenannten Weltenjahres wieder ihre alte Stelle einnehmen[5]). Endlich ist noch der Nachricht des Epiphanius[6]) zu gedenken, dass auch nach pythagoraeischer Anschauung der Himmel, d. h. der Kosmos, ein Körper sei, dass Sonne, Mond, die übrigen Sterne und Elemente dessen Augen bilden „wie bei einem Menschen“; zieht man zudem die von Zeller ausdrücklich als pythagoraeisch erwähnte und mit Citaten belegte Vorstellung vom Athemzug und von einer rechten und linken Seite der Welt in Betracht, so ergeben sich allerdings bei den alten Pythagoraern mehr als blosse Spuren eines Mikro- und Makrokosmos.

Bei den *Eleaten* (ca. 550—450) mit ihrem starren Eins- und Seinsbegriff scheint es von vornherein aussichtslos zu sein, mikro- oder makrokosmische Andeutungen zu suchen. Schon Xenophanes (ca. 500), der Begründer der Schule, wendet sich gegen die Hinüberprojcierung menschlichen Seins auf die Gottheit, welch letztere für ihn ja gleichbedeutend ist mit dem Kosmos, mit dem All.[7]) Er

[1]) Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie, p. 32.
[2]) Zeller, Philosophie der Griechen, Bd. I[4], p. 277 ff.
[3]) Diog. Laërt. VIII, 1.
[4]) Porphyr. Vita Pythag. 19.
[5]) Zeller, Grundriss der Geschichte der griech. Philos. IV. A. § 17.
[6]) Epiphan. advers. Haeres II, 7 D, Diels Doxogr., p. 589.
[7]) Simplic. Phys. 22, 30: das berühmte *ἓν καὶ πᾶν*.

sagt:[1]) die Sterblichen glauben, die Götter würden wie sie selbst geboren und hätten ihre Sinne, Stimme und Gestalt. Aber wenn die Ochsen oder Löwen Hände hätten oder mit den Händen schrieben oder dieselben Werke ausführten wie die Menschen, die Pferde ähnlich den Pferden, die Ochsen ähnlich den Ochsen, würden sie auch solche Gestalten beschreiben und die Körper so malen, *wie sie dem eigenen Körper eines jeden ähnlich wären.* Doch that Xenophanes das, was er bekämpft, in anderer Weise selbst[2]) indem er zum Himmel aufblickt, sagt er, es gebe einen Gott; er projciert die eigene Anschauung hinüber auf fremdes Sein.

Besonders heftig aber wendet sich *Melissos* (ca. 450) gegen den von seinem Vorgänger schon bekämpften Vergleich des Seins mit einem Organismus: das Sein als unveränderlich könne sich nicht bewegen, kein Leid, keinen Schmerz empfinden.[3]) Liegt nun nicht vielleicht gerade in dieser schroffen Ablehnung das Zugeständnis, dass dies schon vorgekommen wäre oder möglich sei?

Vielleicht hatte Melissos den Ephesier *Heraklit* (ca. 500) im Auge, der etwa ein Menschenalter vor ihm gelebt und in dessen Fragmenten wir trotz ihrer Dunkelheit mikro- und makrokosmische Spuren wahrzunehmen vermögen. Nach Heraklit findet sich überall im Kosmos Wechsel, alles besteht aus Wandel und Gegensätzen: Feuer wird zu Wasser, Wasser zu Erde, Kaltes zu Warmem, Trockenes zu Feuchtem und im Vorhandensein dieser Gegensätze besteht ihre Harmonie. Aehnlich trifft man beim Menschen die Gegensätze des Entstehens und Vergehens, von Leben und Tod, Krieg und Frieden, von männlichem und weiblichem Geschlecht, von Gut und Böse; auch hier existiert in und durch den Streit Harmonie.

Mehr als nur solche Spuren eines Mikro- und Makrokosmos will *Schuster*[4]) in seinem Werk „Heraklit von Ephesus“ nachweisen. Ein wesentlicher Teil dieses Werkes ist dem Nachweis gewidmet, dass der „Dunkle von Ephesus“ bewusst und mit Tendenz Welt und Mensch in Parallele gesetzt habe.[5]) Diesbezügliche Gedanken, die man dem Heraklit zuschreiben könne, findet Schuster in der

[1]) Fr. V bei Clem. Strom. V.
[2]) Aristot. Metaph. I, 5. 986, b, 10.
[3]) Mullach, fragm. philos. graec I: fr. XIII. p. 263. 264.
[4]) Schuster, Heraklit von Ephesus 1873.
[5]) A. a. O., p. 95—118.

pseudohippokrateischen Schrift „de diaeta", deren Autor unbekannt ist. Schuster legt grossen Nachdruck auf die daselbst sich findenden Worte: .... „das Feuer hat Alles *im* (menschlichen) *Körper* regel-„recht sich ganz für sich zurecht gemacht *nach dem Vorbild des* „*Weltalls,* wenn man Kleines mit Grossem und Grosses mit Kleinem „vergleichen darf ..... den Bauch (*κοιλίη*) am Grössten als eine „Vorratskammer für Trockenes und Nasses, dem Meer an Macht zu „vergleichen". Ferner „bereitete sich das Feuer darin dreifache „Umläufe, die von Aussen nach Innen mit einander kommunizieren: „die „erste Art derselben ... mit der Funktion des Mondes"; die andere „mit der Funktion der Fixsterne"; endlich die dritte im Mittelraum, „das allerheisseste und gewaltigste Feuer: in dem ist die Seele, der Geist". So reproduziert Schuster die, wie er selbst zugiebt, „äussert unverständliche Stelle", um durch die Uebersetzung den Sinn eines durchgängigen Vergleiches des Universums mit dem Menschen herauszubekommen und als Ergebnis in Thesen darlegen zu können: Die Vergleichung des Universums mit dem menschlichen Organismus müsse heraklitisch sein; ebenso die des Meeres mit dem Bauch; wahrscheinlich auch die Vergleichung des den Hohlraum (*κοιλίη*) umgebenden Raumes mit der Atmosphäre, sowie der einzelnen drei Teile desselben mit der Sonne, dem Mond, und den Gestirnen. Schliesslich fasst Schuster unter Beiziehung von Citaten aus Plutarch und Platons Timæus Alles zu einem Gesamtergebnis zusammen: Alles sei in beständigem Wandel und Wechsel begriffen und es finde sich dieser nicht bloss am einzelnen Individuum, sondern an der ganzen Welt und die Bewegung sei eine schliesslich immer wieder in sich zurückkehrende; dem kosmischen Wechsel von Tag und Nacht z. B. entspreche beim Menschen der Wechsel von Wachen und Schlafen, etc. Heraklit schildert also laut Schuster das Weltall als ein Individuum, dessen Glieder das Meer, die Erde, der Himmel sind, welches lebt, schläft, zum Bewusstsein aufwacht. Und nicht genug damit soll laut dem politisch-ethischen Abschnitt in Schusters Werk Heraklit auch in den staatlichen und socialen Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft ein Abbild der in der grossen Natur vorgebildeten Verhältnisse erkannt haben „oder wenigstens stellte er die Forderung auf, dass es so sein sollte". Wie die Natur immer wieder Alles neu bilde, das Alte vergehen lasse und Neues schaffe, so übten auch die Menschen ihre Berufsarten und Handwerke aus: Vorhandenes wird aufgelöst, wieder zusammengesetzt.

Wir lassen es genug sein mit diesen auf der pseudohippokrateischen Schrift „de diaeta“ basierenden Konstruktionen Schusters, die allerdings so konsequent durchgeführt sind, dass *Siebeck* in der „Geschichte der Psychologie“ ihm den Nachweis eines durchgehenden heraklitischen Mikro- und Makrokosmos ganz speziell verdankt. An Hand der *Bywaterschen* Fragmentensammlung können wir Schusters Thesen nicht so unbedingt zustimmen. Vor allem lassen wir jene pseudopigraphische Schrift, welche Schuster selbst als „obskures Werk eines noch obskurern Verfassers“ bezeichnet, bei Seite. Dass bei Heraklit sich mikro- und makrokosmische Beziehungen finden, steht fest, aber nicht in so hohem Masse wie Schuster es glaublich machen will. Wir werden daher, wenn wir in unserm auf Bywaters Textausgabe basierenden Nachweis auch nicht so weit gehen können wie Schuster, doch die Momente zu würdigen wissen, die er mit Recht hervorgehoben hat.

Heraklits [1]) Princip ist der unaufhörliche Wechsel der Dinge; der Wandel wird ihm geradezu zur Substanz; substantialisiert erscheint er in Feuerform als Grundwesen aller Dinge, der Welt wie des Menschen. Alles ist in beständiger Bewegung begriffen (Fr. 2) [2]); die Welt ist ein immer lebendes Feuer, eine bestimmte Zeit brennend, eine bestimmte Zeit verlöschend (Fr. 20). Stationenweise wandelt es sich: es lebt das Feuer den Tod der Erde und die Luft den Tod des Feuers; das Wasser lebt den Tod der Luft, die Erde des Wassers. Das Feuchte wird trocken, das Trockene wird nass (Fr. 39). Aus dem Kampf der Gegensätze ergiebt sich zuletzt immer wieder Einheit, rückkehrende Harmonie (Fr. 45). Tag und Nacht sind Eins (Fr. 35). Gemeinsam ist Anfang und Ende (Fr. 70).

Aehnlich verhält es sich beim Menschen: es wird angezündet und ausgelöscht (Fr. 77). Das Lebende und Sterbende, Wachende und Schlafende, Junge und Alte ist dasselbe. Unsterblich sind die Sterblichen, sterblich die Unsterblichen; ihr Leben bedeutet den Tod jener und ihr Tod das Leben jener (Fr. 67). Den Seelen ist es Tod, Wasser zu werden, aber aus Erde wird Wasser, aus Wasser aber die Seele (Fr. 68).

---

[1]) Für die nachfolgende Darstellung leistete mir eine von Pfarrer *Blumenstein* in Ligerz verfasste, leider noch nicht veröffentlichte Arbeit über „Heraklit von Ephesus“, sehr schätzbare Dienste.

[2]) Wir citieren nach Bywater, Herakliti Reliquiae 1877.

Nimmt das trockene Feuer die oberste kosmische Stellung ein, so ist im Menschen die trockene Seele am weisesten und besten (Fr. 74). Schuster hat darin Recht, dass die psychischen Zustände nur Attribute verschiedener Gestalten des Feuers seien; dass eigentlich nichts vergeht, sondern nur die Gestalt es ist, welche wechselt. Auch beim Menschen besteht Einheit der Gegensätze: Gutes und Böses ist Eins (Fr. 58). Du magst Ganzes und Nichtganzes, Zusammenstrebendes und Auseinanderstrebendes, Konvenierendes und Diskonvenierendes verflechten: Aus Allem wird Eins, aus Einem Alles; der gerade und der krumme Weg der Walker ist derselbe. Wie ferner das Volk um sein Gesetz ringen muss und Ueberhebung über bestimmte Schranken zu bekämpfen ist, so muss im Weltall die ausgleichende Dike *(Δίκη)* über den kosmischen Wandlungen walten; die Sonne überschreitet nicht ihre Schranken (Fr. 29). Durch die Gnome *(Γνώμη)* wird Alles durch Alles gelenkt (Fr. 19). Wie der Nomos für den Menschen der regulierende Faktor, so ist es die Dike im Kosmos. Den Namen der Dike würden die Menschen nicht einmal kennen, wenn diese (sc. die menschlichen Gesetze) nicht wären. Hier liegt es offen zu Tage, dass *Heraklit makrokosmisch den menschlichen Nomos, das menschliche Gesetz auf das Universum überträgt und das göttliche Weltgesetz Dike nennt;* das Ganze bedeutet eine makrokosmische Gedankenübertragung des Nomos, ganz ähnlich wie Pythagoras es mit dem Begriff Kosmos gehalten hatte.

So erscheint bei Heraklit, noch in halb mythologischem Gepräge, die Welt als ein Organismus; als Feuer lebt, stirbt sie, wandelt sich in Einem fort; die Gegensätze fallen immer wieder zusammen, sind dasselbe. Im Kleinen ist der Mensch, respektive seine Seele Feuer; es findet sich in ihm ebenfalls die Koincidenz der Gegensätze. Dazu überträgt Heraklit andererseits makrokosmisch menschliche Gesetzmässigkeit in personifizierter Form auf das All.

Auch die Vorstellung einer Weltseele lässt sich bei Heraklit nachweisen; er soll die *ἀναθυμίασις*, das Aufdampfen des Weltaethers als Seele des Kosmos bezeichnet haben.[1])

Aehnlich wie die Eleaten hielt auch der Grossgrieche *Empedokles* (ca. 450) eine qualitative Veränderung des ursprünglichen Stoffes für unmöglich, dagegen leugnet er die Einheit dieser Weltsubstanz und stellt nach Aristoteles Bericht[2]) vier Elemente auf: Erde, Luft,

[1]) Aët. plac. IV. 3, 12 (Diels, p. 394).

[2]) Aristot. Metaph. I, 3.

Wasser, Feuer. Aus ihnen besteht Alles was war, ist und sein wird[1]: organische und anorganische Welt, in ersterer speziell Bäume, Männer, Weiber, Vögel, Fische, Götter; Alles bleibt dasselbe, nur durcheinanderlaufend ändert es sich und zwei Kräfte wirken mischend und trennend in den Elementen: die ausgleichende Liebe und der trennende Hass.[2] Von diesen beiden war die unendliche Welt nicht entleert und wird es nicht sein.

Aus jenen Elementen und Kräften besteht also Alles, nicht nur der *αἰών* im Allgemeinen, sondern auch der Mensch im Speziellen, wie Empedokles es hervorhebt[3]: Die Elemente sind dasselbe, aber durcheinanderlaufend bilden sich Menschen und Scharen anderer sterblicher Wesen, bald in Liebe zu einem Kosmos zusammenkommend, bald ein jedes auseinandergetragen durch die Feindschaft, bis das Ganze sich wieder einigt.

Unverkennbar liegt hier der mikrokosmische Gedanke verborgen: *wie die ganze Welt ein Gemisch der Elemente, so sei es auch die menschliche Seele.* Den Beleg hierfür bildet eine Stelle aus Aristoteles[4]: Empedokles meine, die Seele bestehe aus allen Elementen; ein jedes Element für sich mache aber wieder eine Seele aus. Andererseits wieder konnte Empedokles die zwei kosmischen Principien der Liebe und des Hasses nur aufstellen, indem er *diese zwei menschlichen Affekte makrokosmisch auf das All übertrug.*

Nach der *physikalischen* Seite hin hat mit dem Gesagten der mikro-makrokosmische Gedankengang des Empedokles sein Ende gefunden. Schon seine weitere Vorstellung in betreff der Entstehung der Welt und der lebenden Wesen klafft auseinander: entsteht die Welt durch Auseinandertreten der Grundstoffe, so bildet sich der Mensch mehr durch Zusammensetzung derselben.

Dagegen sind die *religiösen* Anschauungen des als wunderthätiger Prophet und Arzt im Altertum hochverehrten Empedokles für unsern Zweck nicht unwichtig. Wie im physischen Sein alles und insbesondere die wechselnden Weltzustände schliesslich auf Herstellung des *σφαῖρος*, der vollkommenen Mischung der vier Elemente tendiert, auf Herstellung einer Art Harmonie, in welcher die Gegensätze von Liebe und Hass sich aufheben, so denkt sich Empedokles ähnlich das

[1] Ed. Stein, Empedoclis Fragm. V, 87.
[2] A. a. O. V, 78.
[3] A. a. O. V, 69 ff.
[4] Aristot. de an. I, 2.

menschliche Leben: die menschliche Seele, von Gott fortgeflüchtet [1]), sehnt sich wieder nach dem seligen Zustand bei Gott, nach Einheit mit ihm zurück, wobei die Gegensätze und der Streit ihr Ende gefunden haben.

Die Naturphilosophen des 16. Jahrhunderts, vor allem G. Bruno, betrachten den Empedokles als einen Prototyp einer systematisch mikrokosmischen Weltanschauung; näher besehen reduziert sich aber alles auf das Angegebene.

Wie gesagt, liess Empedokles die Entstehung der Welt von derjenigen der lebenden Wesen völlig differieren. Das gerade Gegenteil hiervon thun die Hauptvertreter der *Atomistik: Leukipp* (ca. 450) und *Demokrit* (ca. 430). Sie erklären die Welt, das Weltgebäude als ein Konglomerat von unteilbaren, nur durch Gestalt, Grösse, Ordnung und Lage unterschiedenen, materiell jedoch ganz gleichartigen Seinswesen, Atomen [2]), welche je nach ihrer schwerern oder leichtern Beschaffenheit infolge von Druck und Stoss sich gruppieren. [3]) Unter diesen Atomen befinden sich nun nach der Annahme der Atomistiker solche von ganz besonderer Kleinheit, Feinheit und runder Gestalt [4]); vermöge ihrer Leichtigkeit verteilen sie sich als Feuer und Wärme durch das ganze Weltgebäude, beleben als eine Art Seelenstoff das Weltall.

Ganz in Uebereinstimmung mit dieser Beschaffenheit der Welt setzt sich auch der Mensch aus Atomen von verschiedener Grösse und Schwere zusammen. Sein Leib besteht aus Atomen von grösserer und gröberer Beschaffenheit, während die Seele, ebenfalls rein körperlich gedacht, als feinster, beweglichster, feuerartiger Stoff sich durch den ganzen Leib verbreitet. [5]) Wie für die grosse Welt durch Verlust und Abgang von Atomen der Untergang erfolgt [6]), so bedeutet Trennung und Abgang speziell von Seelenatomen für den menschlichen Körper den Tod. [7]) Der Mensch erscheint also in der That als reiner Mikrokosmos, wie ihn denn auch Demokrit ausdrücklich einen *μικρὸς κόσμος* genannt haben soll. [8])

---

[1]) A. a. O. V. 381 ff.
[2]) Aristot. de cœlo III, 4. 303, a. 5.
[3]) Diog. Laërt. IX, 32.
[4]) Aristot. de cœlo a. a. O.
[5]) Aristot. de cœlo, A. a. O.
[6]) Diog. Laërt. IX, 31 und 34.
[7]) Aristot. de respir., c. 4.
[8]) David, Schol. in Arist. 14, b. 12.

Die Atomistiker schieden, wie schon angedeutet, zwischen der qualitativen stofflichen Gleichartigkeit und der quantitativen Verschiedenheit der Atome, wie sie sich in Grösse, Gestalt, Lage äussert und von unsern Sinnen in verschiedenster Weise wahrgenommen wird. Letztern, den *αἰσθητά,* den Sinnesempfindungen der Wärme, Kälte, des Geschmacks, der Farbe kommt nun keine objektive Bedeutung zu, weil sie bei verschiedenen Personen verschieden wirken. Die Dinge werden nur *νόμῳ,* durch menschliche Ansicht und herkömmliche Satzung [1]) als süss, bitter, warm, kalt, farbig bezeichnet; über ihre objektive Beschaffenheit ist damit gar nichts ausgesagt. Auf das mikrokosmische Menschenbild und auf das durch Annahme einer Seele makrokosmisch gefärbte Weltbild übertragen, will diese Unterscheidung nichts geringeres besagen, als dass *die mikrokosmische Betrachtung und Auffassung des Menschen und die durch Annahme einer Weltseele makrokosmisch geartete Betrachtung und Auffassung der Welt nur eine willkürliche, nicht das eigentliche Wesen von Welt und Mensch treffende Bezeichnung* sei. Nolens volens wurden so die Atomistiker mit Bezug auf unsere Theorie zu Anhängern der Sophisten, deren kritischen Skepticismus Demokrit gerade bekämpfen wollte. [2])

Weniger deutlich, als es auf den ersten Blick scheinen mag, finden sich beim Kleinasiaten *Anaxagoras* (ca. 500—430) mikro- und makrokosmische Beziehungen. Dieser Uebergangsphilosoph des Altertums stellt im *νοῦς,* Geist, gegenüber der Menge und Mannigfaltigkeit von Urbestandteilen des Seins ein eigentliches Bewegungsprincip auf. Er nennt den *νοῦς* unendlich, unbeschränkt, mit keinem Ding gemischt, ganz allein für sich bestehend; andernfalls müsste er an allen Dingen teilhaben, aber alles beherrscht, kennt und hat er geordnet.[3]) Hier wäre man leicht geneigt, einfach an die Analogie des menschlichen Geistes zu denken: wie der Geist im Menschen selbstbewusst, dominierend sich kundgiebt, so der *νοῦς* im Weltall. Doch nennt Anaxagoras selber hinwiederum den *νοῦς* etwas nicht völlig Unbedingtes, bezeichnet ihn vielmehr als ein Ding, wenn auch als das leichteste und feinste.[4]) Diese Zweideutigkeit charakterisiert den Anaxagoras: er ringt nach Klarheit, den hylozoistischen Stand-

---

[1]) Dem. fragm. phys. I.: *νόμῳ γλυκὺ, νόμῳ πικρὸν, νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ χροιή.*

[2]) Sext. Math. VII, 389.

[3]) Fragment VI bei Mullach I. p. 249.

[4]) Vergl. [2]).

punkt vermag er nicht völlig aufzugeben zu gunsten einer Geistige völlig vom Stofflichen trennenden Anschauung der Dinge.

In mehr oder weniger naiver Weise wandte die vorsokratische Naturphilosophie ihren Blick nur der Aussenwelt zu, in welche sie den Menschen ohne Weiteres einschloss. Die Mehrzahl der Denker jener Periode betrachtete den Kosmos als ein beseeltes, lebendiges Wesen; es lag dies in ihren hylozoistischen Voraussetzungen und mochte als allgemeine Annahme verbreiteter sein als die dürftigen, aus jener Zeit erhalten gebliebenen Nachrichten es vermuten lassen. Man dachte durch und durch makrokosmisch und damit auch mikrokosmisch, übertrug *menschliche Attribute naiv auf das All und schloss von diesem wieder rückwärts auf den Menschen.* Allmählich mehren sich nun die Anzeichen, dass man sich des Unterschiedes zwischen Welt und Mensch und damit des Unterschiedes zwischen Denken und sinnlicher Anschauung bewusst wird, dass man die mikro-makrokosmische Uebertragung des Wesens von Welt auf Mensch und von Mensch auf Welt in ihrer Naivetät blosslegt und aufdeckt. Dies kommt in der Erkenntnistheorie der *Sophisten* völlig zum Durchbruch.

Protagoras (480—410) proklamiert offen und frei: nichts sei für sich selbst, Alles sei nur für das wahrnehmende Subjekt, die Dinge seien für einen Jeden nur das was sie ihm erscheinen, *„der Mensch sei das Mass aller Dinge“*. [1]) Protagoras stellt damit den Grundsatz auf, jeder Mensch schaue die Dinge auf seine Weise an, vermöge sie nicht in ihrer Objektivität zu erkennen, ein Jeder nehme den Schein für Wirklichkeit.

Gorgias (ca. 425) geht noch weiter [2]); er bestreitet die Erkennbarkeit eines Dinges überhaupt und leugnet die Möglichkeit der Mitteilung desselben durch die Rede, auch wenn es an sich erkennbar sein sollte. Denken, respektive Reden und Sein seien nicht dasselbe.

Hippias (ca. 400) greift den von den Atomistikern schon konstatierten Gegensatz zwischen der objektiven Beschaffenheit der Dinge und unserer sinnlichen Wahrnehmung derselben auf; er unterscheidet strikte zwischen *φύσις* und *νόμος* [3]), d. h. zwischen der eigentlichen, den Dingen wirklich zukommenden Natur und dem,

[1]) Fragment 1 bei Mullach II, 130.
[2]) Sext. Math. VII, 65—87.
[3]) Plato, Protagoras 337 C.

was die Menschen durch Gewöhnung und Uebereinkunft von derselben aussagen.

Mit ihrem subjektiven Standpunkt stellen sich die Sophisten in direktesten Gegensatz gegen des Xenophanes objektive Weltbetrachtung. Als allein massgebend gilt ihnen nur das Subjektive. Nur des Menschen subjektives Vorstellen entscheidet. Das Subjekt ist das Höhere gegenüber dem Objekt und wäre letzteres der Kosmos selbst. Der Mensch beurteilt Alles, er muss und thut es, weil er nicht anders kann, nach seinem subjektiven Standpunkt; er behandelt die Dinge, die Welt als ob sie wären wie er es will.

Obwohl von den Sophisten selbst nicht direkt ausgesprochen, musste ihre Kritik in erster Linie unsere Theorie vom Mikro- und Makrokosmos treffen, die sich rein nur auf dasjenige stützen konnte, was die Sophisten bekämpften: auf die vermeintliche Erkennbarkeit des Seins und dessen adæquaten Ausdruck durch sprachliche Uebertragung. In der That bedeutet *die sophistische Erkenntnistheorie den ersten bedeutsamsten Wendepunkt in der Geschichte des Mikro- und Makrokosmos, freilich mehr in negativer Hinsicht.* Trotz aller Bereicherung, welche unsere Theorie von Anaximenes bis auf Anaxagoras erfahren, wird sie durch den einen kleinen Ausspruch des Protagoras bis in ihr innerstes Wesen in Frage gestellt. Indem die Sophisten als die ersten Sprachphilosophen mit der negativen Sprachforschung und der Aufstellung einer Grammatik als der Theorie der Sprache den Anfang machten und so einer künftigen Logik den naturgemässen Weg bahnten, kamen sie der Unzulänglichkeit des mikro- und makrokosmischen Denkens auf die Spur. *Die Sophisten werden durch Aufstellung des Homomensurasatzes die ersten Kritiker unserer Theorie.* Mit Hülfe dieses Satzes bezeichnen sie alle Gesetze als blosse menschliche Urteilsformen, alle unsere Urteile als blosse relative Aussagen, alle unsere Wahrnehmungen als blosse subjektive Erfahrungen. Obschon sie die mikro- und makrokosmische Denkweise mit keinem Wort erwähnen, gehen sie doch nicht achtlos an ihr vorüber, sondern wachsen aus dem bisherigen naiv hylozoistischen Mikrokosmos heraus und überwinden ihn auf ihre Weise. Sie packen das ganze, der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos zu Grunde liegende Problem kühn an. Während die naiven alten Philosophen ohne Weiteres die objektive Welt anerkennen und sie verdinglichen, gelangen die Sophisten durch ihre subjektive Auffassung vom Wesen des Denkens zu der Frage, wieso die bisherigen Denker

überhaupt berechtigt seien, vom Kosmos in menschlichen Attributen zu reden, ihn als lebendes, beseeltes Wesen sich vorzustellen. *Die Sophisten lösen, was das bisherige Denken an Begriffen hervorgebracht, in blosse Nomina, Namen auf, die begriffliche Welt wird zum blossen Symbol.* Begriffe wie Welt, Seele etc. bedeuten nur Namen, Symbole und alle diese Nomina sind für den sophistischen Nominalismus nicht mehr und nicht weniger als blosse Metaphern. Das unserer Theorie zu Grunde liegende Problem wird von den Sophisten als eine bloss metaphorische Art zu reden betrachtet, es eignet ihm nur metaphorische Bedeutung.

So gebührt den Sophisten wegen ihrer subjektiven Erkenntnistheorie ein hervorragender Platz in unserer Darstellung, denn es tritt jetzt eine Scheidung ein zwischen der vorsophistischen naiven und einer nachsophistischen reflektierten Lehre vom Mikro- und Makrokosmos.

Hatten sich schon in der bisherigen Philosophie mikro- und makrokosmische Beziehungen ergeben, so wird dies in der Folge noch mehr und in bewussterer Weise der Fall sein, da Denken und Wahrnehmung nicht mehr so einseitig identifiziert werden, der Blick sich von der Aussenwelt mehr als bisher auf den Menschen hinwendet und an Stelle des naiven das reflektierte Denken tritt.

Sokrates (ca. 469—399) in nächster Linie lässt der sophistischen Erkenntnistheorie in Form der *Reflexion* ihr Recht widerfahren, doch trachtet er durch Induktion und Definition über sie hinaus zu allgemeinen Begriffen zu gelangen. Zunächst absehend von metaphysisch- naturphilosophischen Problemen richtet er den Blick rein nur auf den Menschen als solchen, nur auf das, was dem Menschen nützlich ist [1]); aber gerade dies veranlasst ihn dann auch, die Aussenwelt in Betracht zu ziehen. Seinem utilitaristischen Standpunkt erscheint die Welt mit allen ihren Erscheinungen nur zum Nutzen des Menschen geschaffen und eingerichtet. Dies führt ihn zu mikro- und makrokosmischen Gedanken, wie sie in Xenophons „Memorabilien" uns entgegentreten. Sokrates apostrophiert da seinen Zuhörer Aristodemos folgendermassen: „Gedenke, dass „deine Vernunft mit dem Körper, den sie bewohnt, nach Gefallen „schaltet und so musst du auch annehmen, dass die Vernunft, welche „in dem Weltall wohnt, nach Gutdünken anordnet. [2]) Dieser makro-

[1]) Xenophons Memorabilien I, 1 und 4.

[2]) Xenophon Memorab. I, 4.

kosmische Gedanke schlägt gelegentlich in den mikrokosmischen um: wie die Gottheit in der Welt, so verhalte sich die Seele im menschlichen Körper, den sie bewohnt. Nach bestimmten Zielen soll der Mensch sein Handeln richten: wie eine dem menschlichen Geisteswesen entsprechende Gewalt im All alles zweckmässig ordnet. Wie die Seele für den Leib, so sorgt die Gottheit für die Dinge der Natur. So gelangt *Sokrates*, wenn er nicht mehr physikalisch-naturphilosophisch, sondern *vom ethisch-praktischen Standpunkt aus* die Welt und den Menschen betrachtet, *zu mikro- und makrokosmischen Anspielungen*.

Noch viel deutlicher treten letztere, weil zu einer eigentlichen Theorie entwickelt, bei *Plato* (427—347) hervor, der die Philosophie seines grossen Lehrers Sokrates mit den bisherigen naturphilosophischen Theorien zu einem Ganzen zu vereinigen sucht. In einer der spätesten platonischen Schriften, im „*Timæus*", spitzt sich der Inhalt ganz und gar auf den Mikrokosmos zu.[1]) Kritias, einer der Wortführer, kündigt an, Timæus würde in seiner Rede beginnen über die Entstehung der Welt zu sprechen und mit der Natur des Menschen zu schliessen. Bevor wir uns jedoch dem „Timæus" zuwenden, wollen wir zuvor einer andern platonischen Schrift, dem „*Staatsmann*", einige Beachtung schenken, der den timæischen Grundgedanken, dass die Entwicklungsgeschichte der Menschheit nach gleichen Gesetzen sich vollziehe wie diejenige des Weltganzen, gewissermassen anticipiert.

In den ältesten Zeiten, so ist die Vorstellung des Mythos, wurde das All, das wir Himmel und Erde nennen und das Belebtheit und Vernünftigkeit an sich trug, vom Gott selbst geleitet. Er sorgte für dessen Umdrehung in kreisförmiger Bahn. Den nicht durch Generation entstandenen, sondern der Erde entsprossenen Menschen war er ein freundlicher Hüter, sorgte für alles, so dass die Menschen jener Weltumlaufsperiode ein paradiesisches Dasein führten. Nach Ablauf eines bestimmten Zeitraumes entfernt sich der Steuermann des Alls, lässt das Steuer los; die jetzt sich selbst überlassene Welt dreht sich nun automatisch in der der bisherigen entgegengesetzten Richtung. Infolge des Umschwungs gerät die Welt in grosse Erschütterung, findet sich nur allmählich zurecht, übernimmt selber die Leitung ihrer selbst. Jener Umschwung im Kosmos führt auch die Menschen in andere Lebensverhältnisse. Sie werden nicht mehr als Erdentsprossene vom Gott versorgt und behütet, sondern zeugen

[1]) Plato, Timæus IV, 27 A.

und nähren sich durch sich selbst, sowie auch die Welt sich selbst überlassen ist. Die Welt erscheint als ein selbständiges Wesen, dessen Zustände diejenigen des Menschen in mikrokosmischer Uebereinstimmung bedingen. Jeder Teil folgt in allem dem Ganzen, ahmt es nach und bildet sich ihm gemäss. [1])

Was Plato im „Staatsmann“ nebensächlich gestreift, bezeichnet er, wie schon bemerkt, als die Hauptsache im Dialog „*Timæus*“; doch misst er selbst seinen diesbezüglichen Ausführungen nur den Grad der *Wahrscheinlichkeit* bei. [2]) Eine durchgehend geschlossene Vergleichung des Kosmos mit den Menschen ist also nicht zu erwarten, allzusehr wiegen mystisches Dunkel und mythische Phantasie vor. Die mikrokosmischen Grundgedanken im „Timæus“ lassen sich dahin präcisieren:

Der gesamte Himmel oder der Kosmos oder das All oder die Welt ist geworden und entstanden, denn er ist sichtbar, betastbar, etwas Körperliches. Den Körper des Alls bildete der Demiurg, der göttliche Werkmeister aus Feuer und Erde und setzte diese beiden Elemente durch die Mittelglieder des Wassers und der Luft in innigste Verbindung miteinander. Dem Ganzen verlieh er kugelförmige Gestalt mit regelmässig kreisförmiger Bewegung. Das Ganze ward gebildet nach dem Urbild des unveränderlich sich gleichbleibenden Princips in der übersinnlichen Ideenwelt. Da ein vernunftloses Ganzes nie schöner sein kann als ein vernunftbegabtes, Vernunft ohne Seele aber unmöglich irgend einem Ding zu teil werden kann, bildete der Demiurg das All, um es möglichst gut und schön zu gestalten so, dass er dem Weltkörper eine Seele und damit Vernunft einpflanzte. An Alter wie an Vortrefflichkeit voranstehend, soll die Weltseele den Weltkörper als Gebieterin beherrschen. Dreiteilig ward sie vom Gott gebildet, indem er aus dem „Selbigen“ oder „Sichselbstgleichen“, aus dem „Andern“ oder der „Andersheit“, d. h. aus unteilbarer und teilbarer Wesenheit und der aus diesen beiden Wesenheiten gemischten dritten Wesenheit die Seele zu einem Ganzen zusammensetzte. Die oberste Weltseelengattung soll für sich bestehend, nicht entstanden, unvergänglich, vernünftig sein. Ihr gegenüber steht die unterste Weltseelengattung, welcher als dem Räumlichen, kaum glaubhaft

[1]) Vergl. zum ganzen Alinea Plato, Staatsmann 269 C ff., 271 E, 272 E, 273 A ff., 274 A.

[2]) Plato, Timæus 27 B: *ὡς ἔοικεν*; 30 B: *κατὰ τὸν λόγον τὸν εἰκότα* und an manchen andern Stellen.

Erscheinenden sogar die Sinneswahrnehmung fehlt. Eine Mittelstellung zwischen den beiden ersten nimmt als dritte Gattung das ihm Gleichnamige und Aehnliche, stets Wechselnde, durch ein mit Sinneswahrnehmung verbundenes Meinen Erfassbare ein. Dieser Weltseele als Ganzem gab der Weltenbaumeister eine mathematisch-harmonische Einteilung, spaltete sie mit ihren drei Gattungen in zwei Teile, die er X-förmig zusammenheftete und durch Biegung einen innern und äussern sich bewegenden Kreis, denjenigen der Planetensphäre und des Fixsternenhimmels bilden liess: ein Vorgang, den Plato selber sich nicht recht vorstellen konnte. Nachdem sodann der Demiurg auch den Welt*körper* nach Erd-, Planeten- und Fixsternregion räumlich unterschieden, vereinigte er ihn mit dem Welt*seelen*gefüge, so dass die Seele den Weltkörper innerhalb ganz erfüllt, sich durch den ganzen Corpus ausbreitet, aber zugleich von aussen einhüllt. Infolge seiner vollkommenen Kugelgestalt, bemerkt Plato noch speziell, bedurfte das Weltwesen weder der Augen, Ohren, Atmungswerkzeuge, des Stoffwechsels, noch der Hände und Füsse, die eigentlich einem menschenartigen Wesen zukommen sollten. Es genügt, dass durch die Vorsehung Gottes der ganze Kosmos ein wahrhaft einheitliches, körperhaftes, beseeltes, vernunftbegabtes, gesamtlebendes, lebendiges Wesen ist, in welchem die sich in sich selbst bewegende, unsichtbare ewige Seele und der sichtbare, gewordene Körper aufs innigste ineinander verflochten sind.[1])

Von der Bildung der Welt weg schritt der Gott zur Bildung der Menschen; diese schuf er aber nur indirekt, indem er zunächst aus Feuer das himmlische Geschlecht der Sterngötter entstehen liess und ihnen die Schöpfung des Menschen übertrug. Er stellte ihnen hierzu Ueberbleibsel jener ersten demiurgischen Weltseelenmischung zur Verfügung. Die Götter verknüpften jenen Seelenrest als den unsterblichen Teil und Anfang des menschlichen Wesens mit den sichtbaren vier Elementen, gestalteten den Menschen zu einem einheitlichen Gebilde und wie im Körper des Weltalls die Seele kreist, so befestigten sie im Menschenkörper als dessen zusammenhaltendes Band die Seele. Weil der Körper des Weltalls ein beseelter ist, muss auch der menschliche Körper eine Seele haben,[2])

---

[1]) Vergl. zum ganzen Alinea Tim. 28 B, 31 B, 32 B, 33 B, 30 B, 34 C f., 37 A f., 34 B, 52 A f., 34 B, 36 B ff., 37 E ff., 33 D, 30 B ff., 31 A, 40 A ff., 41 A ff.

[2]) Philebus 30 A.

welche im Kleinen die Dreiteilung der grossen Weltseele abbildet: sie enthält wie die letztere einen unsterblichen und einen zweigeteilten sterblichen Teil. Der unsterbliche Teil als die vorzüglichste Seelengattung ist dem Menschen als Schutzgeist verliehen, erhebt ihn über die Erde zum unvergänglichen Himmel, führt ihn zu wahrer Einsicht und leitet ihn zum Göttlichen und Unsterblichen. Der sterbliche Seelenteil in seiner bessern Hälfte schliesst die mannhaften Leidenschaften des Mutes, Zornes, der Kampflust in sich, statt Einsicht eignet ihm bloss Meinung; in seiner schlechtern Hälfte birgt er die mehr weiblichen Bedürfnisse und die sinnlichen Begierden, nur Empfindungen der Lust und Unlust, aber keine Einsicht und keine Meinung steht ihm zu. Je nachdem die oberste Seelengattung, respektive der unsterbliche Seelenteil oder ein inferiorer sterblicher Seelenteil præponderiert, gestaltet sich das Schicksal der Welt, respektive des Menschen. Wahre Glückseligkeit resultiert aus der Vorherrschaft des vernünftigen, unsterblichen Seelenteils, dem die beiden andern Teile sich harmonisch unterordnen müssen. Unordnung und Krankheit entstehen, sobald ein inferiorer Seelenteil die Herrschaft führt. [1])

Im weitern Verlauf des Dialogs kommt Plato auf die vier Elemente zurück. Sie sind weniger als letzte Grundstoffe, denn als die verschiedenen, immer sich wandelnden und ineinander übergehenden Formen einer an sich indifferenten räumlichen Materie zu betrachten, die in letzter Linie aus dreieckigen Flächen besteht. Das pyramidisch geformte Feuer tritt im Kosmos als Flamme, im Menschen als Wärme, die oktoëdrische Luft als nebliger Aether, respektive Kälte, das ikosaëdrische Wasser als fliessender Guss, respektive Weichheit, die kubisch geformte Erde als Stein- und Mineralmasse, respektive Härte und Schwere, Knochen und Haare in Erscheinung. [2]) Auch hier herrscht durchgehende Uebereinstimmung zwischen Welt und Mensch.

Im ganzen Dialog fällt das Hauptgewicht auf den Seelenbegriff. Das Wesentliche am Kosmos, das, was ihm allein Existenzberechtigung gewährt ist, dass ihm eine *Seele* zukommt, dass er beseelt und deshalb vernunftbegabt ist und was die Weltseele für das All, soll die menschliche Seele im menschlichen Körper bedeuten. *Der Mikrokosmos des Timæus ist mit einem Wort ein rein psychischer,*

[1]) Vgl. z. g. A. Tim. 40 A. ff. 41 A. ff. 41 D. E. 42 A. 43 A. D. 44 B. ff. 69 C. 90 A. 70 A. 77 B. ff. 70 A.

[2]) A. a. O. 54 A. ff. 58 A. ff. 59 A. B. 61 D. 62 B. C.

psychologisch bedingter. Zum erstenmal stellt Plato klar und principiell den Begriff der Weltseele auf.

Neben den „Staatsmann“ und den „Timæus“ tritt, weil in *makrokosmischer* Beziehung wichtig, die „*Republik*“. In diesem Werk will Plato die Idee der Gerechtigkeit als das Princip des Lebens nachweisen. Da die Gerechtigkeit nicht nur Sache des einzelnen Menschen, sondern des ganzen Staates und der Staat etwas Grösseres ist, als der einzelne Mensch, so lässt sich jenes Lebensprincip auch besser an jenem nachweisen. Plato fasst also den Staat als einen Organismus, als ein grosses beseeltes Individuum, als eine Art von psychischem Makrokosmos auf. Erschien im „Timæus“ der Mensch als ein kosmisches Miniaturbild, als eine Verkleinerung des Weltganzen, so wird er in der „Republik“ zum Abbild des Staatsganzen.

Auch den Staat lässt Plato aus drei Teilen bestehen. Zu oberst stehen die Philosophen, die regierenden Staatslenker, der gebildete „Lehrstand“. Sie lenken den Staat nach den Principien der Vernunft und Gerechtigkeit, erfassen das unverändert sich Gleichbleibende, erkennen allein das wahrhaft Seiende, sorgen für das Schöne. Gerechte, Gute, wenden sich von Geld- und Sinnenlust ab. zügeln völlig ihre Leidenschaften und Begierden. In Allem halten sie Mass, vernünftig, gesittet, wissensdurstig und weisheitsliebend trachten sie des Höchsten teilhaftig zu werden. Sie sorgen für die richtige Ausführung ihrer Gesetze, welche als Ausfluss der Weisheit und Einsicht nur das Wohl des ganzen Staates bezwecken. Nur unter der königlichen Vorherrschaft der Philosophen, welchen die beiden andern Teile des Staates sich fügen müssen, kann das Ganze gedeihen.[1])

Etwas tiefer stehen die den „Wehrstand“ repräsentierenden Krieger. Als Wächter und Beamte garantieren sie für die innere und äussere Sicherheit des Staates. Sie halten sich allezeit zum Losschlagen bereit, sind geneigt mutvoll dreinzufahren, in Streitlust aufzubrausen, der Leidenschaft des Kampfes nachzugeben: streit- und kampfliebend halten sie die Tugend der Tapferkeit, der festen Mannhaftigkeit hoch und stellen sie über die philosophische Tugend der vernünftigen Einsicht.[2])

Mit wegwerfender Verachtung äussert sich endlich Plato über den dritten Bestandteil des Staates, über die Arbeiter, Bauern,

[1]) Platos Republik IV, 428 D. V, 473 C.

[2]) A. a. O. II., 375 A. 376 C. f.

Handwerker, Handel- und Gewerbetreibenden. Allerdings dürfen sie, weil qualitativ am zahlreichsten vertreten — sie bilden 95 % der Gesamtbevölkerung — durch ihre Arbeit und Steuerkraft dem Staat die zu seinem Bestande nötigen Geldmittel liefern und sich der Selbstbeherrschung und Mässigung befleissen. Doch geht diesem „Nährstand" aller Sinn für Höheres ab, er trachtet nur nach Verdienst und Gewinn, nach Befriedigung grob-sinnlicher Bedürfnisse. Mit vollstem Recht trägt er die Epitheta gewinn- und geldliebend, unvernünftig.[1])

Hält sich jeder Stand in seinen vorgeschriebenen Grenzen, so resultiert daraus das Ideal des besten, auf der Idee der Gerechtigkeit basierenden Staates. Neben demselben kann es jedoch Staaten mit schlechten Verfassungen geben. Plato macht deren vier namhaft: die *Timokratie,* in welcher das mutige Element, die Wertschätzung des erworbenen Besitzes vorwiegt; die *Oligarchie,* in welcher Gewinnsucht und Gelderwerb im Anwachsen begriffen sind; die *Demokratie,* in welcher unersättliche Begehrlichkeit und das bunte-willkürliche Belieben des Einzelnen den Ausschlag geben; endlich die *Tyrannis,* in welcher unbegrenzte Willkür, Furcht und Klage an der Tagesordnung sind.[2])

Was Plato im Grossen am Staat konstatiert, überträgt er nun auf den Menschen, in welchem sich im Kleinen ähnliche Tugenden und Wesensteile finden. Dabei handelt es sich nicht nur um spielende Metaphern, metaphorische Willkür, sondern um strenge Analogie, durchgehende Vergleichung.

Den Philosophen als oberstem Stand im Staat entspricht im Menschen der vernünftige, weise, milde, wahrheitsliebende Seelenteil. Er überlegt mit Einsicht, strebt nach Verwirklichung der Tugenden und trachtet nach Erreichung der höchsten Idee des Guten; im wahren Sinne wissbegierig beugt er allen Ausschreitungen vor, um die Tugend der Weisheit zu fördern.[3])

Tiefer schon steht der mutvoll erregte, leidenschaftliche, aufbrausende zweite Seelenteil, vermöge dessen der Mensch in Leidenschaft gerät; als einzige Tugend kennt er den leidenschaftlichen Mut, die mannhafte Tapferkeit.[4])

---

[1]) A. a. O. II, 373 D.

[2]) A. a. O. VIII, 545 D. ff. 548 D. ff. 550 C. 553 A. f. 555 B. 558 C. f. 562 A. f. IX. 571 A.

[3]) A. a. O. V, 475 B. C. IX, 580 D.

[4]) A. a. O. IX, 580 A. D.

Zuletzt folgt der unterste gänzlich unedle Seelenteil. Der Erkenntnis der höchsten Wahrheit ganz fern und abgewendet, trachtet er nur nach Befriedigung der rein sinnlichen Begierde, nach Sättigung von Hunger und Durst, nach Stillung der gewöhnlichsten physischen Lebensbedürfnisse. Seiner Natur entsprechend macht es sich weitaus am häufigsten geltend, findet sich quantitativ am meisten in der menschlichen Seele vor. Als einzige Tugend darf man von ihm nur einige Selbstbeschränkung und sich unterordnende Mässigung erwarten. [1])

Wie das Wohl des Staates von der Vorherrschaft der Philosophen, so hängt das Wohl des einzelnen Menschen von derjenigen des ersten und obersten Seelenteils ab. Ist dies nicht der Fall, so giebt eine der untergeordneten Seelenarten den Ton an, wiederum entsprechend den vier schlechten Staatsverfassungen, die Plato neben der einen guten Verfassung des Idealstaates namhaft macht. Der Timokratie als Staatsverfassung entspricht im Einzelmenschen die kriegerische, zu Geldsucht und Ehrliebe neigende Seele. [2]) Die Seele des der Oligarchie entsprechenden Individuums wendet sich von wahrem Ruhm ab und der Begehrlichkeit zu. Das Pendant zur Demokratie bildet das Individuum, in dessen Seele Streben nach luxuriösem Leben mit innerer Zerfahrenheit sich verbinden. Das Gegenbild zur Tyrannis stellt der dem Wahnsinn bunter Leidenschaften verfallene Mensch dar.

Ueberall also erscheint der Mensch als Abbild des grossen Ganzen, sei es der Welt, sei es des Staates, sei es der Tugend; er ist in seinem Sein nichts mehr und nichts weniger als ein kosmischer, socialer, ethischer Mikrokosmos. Genauer besehen schlägt aber *die bei Plato zum erstenmal deutlich ausgebildete Theorie vom Mikrokosmos in einen ebenso deutlich ausgebildeten Makrokosmos um.* Im „Timæus“ und in der „Republik“ scheint Plato sich einfach nicht mehr daran erinnert zu haben, dass er in einer seiner frühern Schriften, im „Phædrus“ [3]), die Grundzüge einer Psychologie des Menschen aufstellte und dabei die Seele einem Gespann verglich, dessen wesentliche Teile der Wagenlenker und die zwei Rosse bilden, deren eines streitbarer und lebhafter, das andere ungefügiger und schwieriger Natur sind. Aufgabe des vernünftigen Leiters ist es, das gute und nament-

[1]) A. a. O. IV, 436 A. f. 439 D. IX, 580 E.
[2]) Vgl. p. 23, [2].
[3]) Phædrus 246 A. f. 253 B. ff.

lich das schlechte Ross im Zaum zu halten. Diese *individualpsychologische Trilogie übertrug Plato* in der „Republik" *ohne weiteres auf den Staat,* welchen er zu einem vergrösserten Menschen, zu einem socialpsychologischen Makrokosmos stempelte. Denn näher besehen sind des Staates drei wesentliche Bestandteile, die drei Stände der Regierenden, Krieger, Handwerker blosse Verkörperungen und konkrete Erscheinungen der drei Seelenpotenzen des einzelnen Menschen; die Thätigkeiten des Staates entsprechen genau den Thätigkeiten der drei Seelenteile Vernunft, *νοῦς,* Leidenschaft, *θυμός,* und Begierde, *ἐπιθυμία.*[1]) Dass im Staat drei verschiedene Stände sich finden, rührt daher, dass im einzelnen Menschen drei verschiedene *ἤθη, εἴδη,* Gestalten der Seele vereinigt sind. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Welt. Bei der *Annahme einer dreigeteilten Weltseele* im „Timæus", schwebte dem alternden Plato gleichfalls *die menschliche Seelendreiteilung* vor, nur ist er sich dessen nicht mehr bewusst und verleiht dem Menschen hintendrein mikrokosmische Attribute, die er vorher makrokosmisch von ihm geliehen hat, um sie auf das Grosse und Ganze anzuwenden. Aehnlich verhält es sich mit den socialpolitischen Kardinaltugenden der vernünftigen Weisheit, *φρόνησις,* der Tapferkeit, *ἀνδρεία* und der massvollen Selbstbeherrschung, *σωφροσύνη.* Dem Gebiet des menschlichen Einzellebens entnommen, werden sie auf den grossen Menschen, den Staat und von diesem rückwärts wieder auf das Individuum übertragen.

So bieten Platos grosse Schriften „Republik" und „Timæus" eine wirkliche Theorie sowohl vom Mikro- wie vom Makrokosmos. Ueberblickt man aber das ganze Gebiet der platonischen Anthropologie, Ethik, Politik und Kosmologie, so kann man nicht dabei stehen bleiben, von einer blossen „Theorie" zu sprechen. Die auf all den genannten Gebieten durchgeführte, auf psychologischem Muster beruhende Dreiteilung deutet auf etwas mehr: auf einen einheitlichen Aufbau von Platos Philosophie, auf eine *eigentliche Systematik.* Die drei Seelenteile im Menschen, die drei durch eine vierte gekrönten Tugenden, die drei Stände des Staates, die drei Teile des Weltseelengefüges deuten auf eine ganz bestimmte Denkweise, die keine andere als eine mikro- makrokosmische sein kann. *Platos Denken und philosophisches System bewegen sich in mikro- und makrokosmischen Bahnen,* welche die Schranken einer blossen Theorie weit überschreiten.

---

[1]) Rep. IV. 435 B. 436 A. IX. 580 D. IV. 435 C.

Verweilt der Dichterphilosoph Plato mit Vorliebe bei mikro- und makrokosmischen Gebilden, so folgt ihm hierin sein Schüler *Aristoteles* (384—322) nicht. Aristoteles ist nicht umsonst der Mann strenger Wissenschaftlichkeit, exakter Forschung, abhold der dichterischen Phantasie. Exakt wissenschaftlich untersucht er die Verhältnisse des Kosmos; zwischen diesen und dem Menschen bestehen keine unmittelbaren Beziehungen, wie solche sich z. B. bei Plato aus der Parallelisierung des Weltbaues und des menschlichen Körpers, der Weltseele und der Menschenseele ergaben. Aber deswegen sind doch bei Aristoteles nicht jegliche mikro- und makrokosmische Beziehungen ein Ding der Unmöglichkeit. Kennt er schon keine Weltseele, so streifen doch Stellen wie: „die Gestirne, die Elemente des Luftes und des Windes haben Leben; der Erdkörper entwickelt sich in lebendiger Weise, ist jung und wird alt“ [1]) nahe an eine makrokosmische Belebtheit und Beseelung aller Dinge; ganz abgesehen von der noch deutlichern Stelle: „das belebte Wesen bewegt sich selbst; warum könnte dies nicht auch im All geschehen: wenn es in einer kleinen Welt geschieht, dann wohl auch in einer grossen“. [2])

Alle diese Stellen sind immerhin zu sehr fragmentarisch; wir müssen andern Ortes nachschlagen, wenn wir im Rahmen der aristotelischen Philosophie den Menschen als einen Mikrokosmos, die Welt als einen Makrokosmos aufgefasst nachweisen und den Aristoteles als einen Mann kennen lernen wollen, der auf seine Art unbedenklich vom Menschen auf das All und vom All auf den Menschen schliesst. Der Blick in die allgemeine Ordnung der gesamten Seinswelt macht dem Stagiriten das eigene Leben verständlich und umgekehrt erschliesst sich ihm vom menschlichen Standpunkt aus das Verständnis für manche Einrichtung des Alls, so dass ein menschlich gefärbtes Weltbild und ein kosmisch gefärbtes Menschenbild entsteht. Es mag dies *im Zusammenhang liegen mit den beiden logischen Methoden* des Aristoteles: der Ableitung des Einzelnen aus dem Allgemeinen und die Hinführung des Besondern zum Allgemeinen. Mikro- und makrokosmische Beziehungen werden sich daher bei Aristoteles mehr auf Grund einer Uebertragung von Principien, als auf Grund einzelner Erscheinungen ergeben; weniger auf dem Weg der Vergleichung des physikalischen Weltbildes mit dem organischen Bau des Menschen als auf Grund einer Betrachtung von Welt und Mensch von gemeinsamen metaphysischen Gesichtspunkten aus.

[1]) De part. an. I, 1 de gen. an. IV, 10. Meteor I, 14.

[2]) Phys. 8, 2, 252, b, 24.

Nach Aristoteles basiert das gesamte Sein, die Wirklichkeit auf dem Vorhandensein zweier metaphysischer Principien der Form und des Stoffes. Keines derselben kann für sich existieren, sie sind aufeinander angewiesen, das eine kann des andern nicht entbehren.[1]) In der „Politik“ findet sich diese Anschauung folgendermassen formuliert: „In der gesamten Natur, in Allem was aus mehreren „Teilen besteht und zu einer gemeinsamen Einheit wird, sei es aus „zusammenhängenden oder getrennten Teilen, erscheint immer ein „Herrschendes und ein Beherrschtes“.[2])

Die Form als die formende Kraft, als das aktive Princip ist das Höhere, Vollkommenere, das in seiner Eigentümlichkeit ganz Bestimmte, in sich Fertige. Der Stoff gilt als das Unvollkommenere; für sich allein ist er nicht bestimmt, sondern passiv, unfertig, inferior; zur Form als dem Bewegenden und Lebendigen, als dem Meister verhält sich der Stoff nur wie das Bewegte, Leblose, das Werkzeug.[3])

Diese universellen Verhältnisse überträgt nun Aristoteles auf die menschlichen und zwar sowohl auf die allgemein menschlichen als auf die staatlichen, socialen, anthropologischen und psychologischen. Ueberall besteht „eine Notwendigkeit, dass, was nicht ohne einander „bestehen kann, sich paarweise mit einander vereinige“.[4]) Im *Staat* sind es der König oder die leitenden Staatsmänner, die Herrscher und Herren[5]); sie befinden sich im Besitz des notwendigen weiten Blickes, des organisatorischen Talentes, der das allgemeine Wohl fördernden Einsicht und Klugheit. Als ihre Ergänzung stehen ihnen gegenüber die von Natur zum Gehorchen bestimmten Unterthanen und Bürger, welche das von den Leitenden Vorgesehene zu verrichten im stande sind und sich leiten lassen. In der *Hauswirtschaft* sind es die einander ergänzenden Elemente des Freien und Sklaven, des Herrn und Knechtes.[5]) Ersterer gebietet, ordnet an; letzterer gehorcht, führt aus. Der eine verrät von Anfang an eine Anlage zum Herrschen, der andere zum Dienen. Wie Form und Stoff zusammen gehören, um die Wirklichkeit auszumachen, so kann nur aus dem Zusammenwirken von Herrschenden und Dienenden eine gemeinsame Leistung resultieren. In der *Familie* kehren die

[1]) Metaphysik III, 4. 999 b, 5. IV, 5. 1010, a, 25. VII, 8. 11. 15. XII, 3.
[2]) Politik I, 5, 1254, a, 30.
[3]) Gen. et corr. I, 10. 328, b, 10. Phys. I, 9. 192, a, 28. III, 2. 201, b, 27.
[4]) Polit. I, 2, 1252, a, 27.
[5]) Polit. III, 13, 1284, a, 3. b, 25. I, 4, 1254, a, 1 ff. u. a.

beiden Principien wieder als Mann und Frau. Im Manne liegt von Beginn an der Beruf zu herrschen, im Weibe derjenige zu dienen. „Das männliche Geschlecht ist stärker als das weibliche; es herrscht, „während dieses gehorcht.“ [1]) „Der Mann ist von Natur mehr zum „Regieren geschickt als das Weib; dem Manne kommt die Kraft „der Ueberlegung zu; zwar besitzt das Weib sie auch, aber ohne „Entschiedenheit.“ [2])

In *anthropologischer* Hinsicht betont Aristoteles den Gegensatz von Seele und Leib als des aktiven gegenüber dem passiven Element.[3]) Jene ist natürlicherweise das an den lebendigen Wesen Herrschende, dieser das Beherrschte.

Nicht genug damit statuiert er noch innerhalb der Seele den durch Alles sich erschreckenden Unterschied als einen *psychologischen:* In der Seele findet sich gleichfalls von Natur ein zum Herrschen bestimmter Teil und ein zum Gehorchen verpflichteter, jener der vernünftige, dieser der vernunftlose, begehrende.[4]) Es ist der Gegensatz von thätiger und leidender Vernunft, des *νοῦς ποιητικός* und *νοῦς παθητικός*. Von ersterm trifft zu, was Aristoteles vom Formprincip überhaupt sagt. Wenn man ihn für sich betrachtet, so ist er einfach das, was er ist. Er steht dem gegenüber, was innerhalb der geistigen Thätigkeit des Menschen sich zunächst nur als Anlage, als sich Entwickelndes, Unfertiges erweist und doch ist er mit dem *νοῦς παθητικός* verbunden, setzt ihn in Bewegung und bringt ihn zur Entfaltung. Wie in der ganzen Natur einer jeden Art passiver Stoff zukommt, das andere Princip aber thätig ist, so müssen auch in der menschlichen Seele diese Unterschiede sich finden.

Es lässt sich demnach die reinste *mikrokosmische Stufenleiter* konstruieren: zu oberst die zwei methaphysischen Principien von Form und Stoff, oder von Wirklichkeit und Möglichkeit, wie Aristoteles sie vorzugsweise zu benennen liebt; es schliessen sich an die politischen Gegensätze von Regent und Regierten, die socialen von Freien und Sklaven, von Mann und Weib; die anthropologischen von Seele und Leib im einzelnen Menschen und endlich die speziell psychologischen von thätiger und leidender Vernunft. Auf all diesen verschiedenen Gebieten dient der Gegensatz dem Interesse des

---

[1]) Polit. I. 5, 1254, b. 13.
[2]) Polit. I, 5, 1254, b, 14.
[3]) Polit. VII. c. 13, 22. de an. II, 1. 412, a, 15. II, 4. 415, b, 7.
[4]) de an. III. 5. 430, a. 23 f.

Gesamtwohles, dem Bestande der wirklichen Verhältnisse. Auf psychologischem Gebiet erscheint der Mensch auch in der Hinsicht als ein Mikrokosmos, weil seine Seele Alles ist. Er vereinigt alle Arten von Beseelung in sich: die bloss ernährende Pflanzenseele, die empfindende und bewegende Tierseele, dazu die eigene vernünftige Seele.[1])

Bis dahin waren ausschliesslich mikrokosmische Beziehungen zu konstatieren; auch makrokosmische dürften nicht ausgeschlossen sein, da laut *Zeller*[2]) Aristoteles an der Vollendung sowohl der Methaphysik wie der Politik durch den Tod verhindert wurde. Dies gestattet, nicht nur Uebertragungen aus ersterer in die letztere, sondern auch umgekehrt anzunehmen.

Aristoteles fasst nämlich den Staat, wenn auch nicht nach platonischem Muster als einen eigentlichen Menschen im Grossen, doch als einen socialen Organismus auf, der sich aus verschiedenen Elementen und Bestandteilen zusammensetzt und in welchem infolge des Reichtums der gegenseitigen Beziehungen und Verbindungen der Teile unter einander eine gleichmässige innere Thätigkeit sich kund giebt.[3]) Als solche organische Einheit hat der Staat den Zweck, ein glückliches und würdiges, auf Mässigung, Gerechtigkeit, Einsicht basierendes Dasein, ein sittlich vollkommenes und selbstgenugsames Leben zu führen. Die Glückseligkeit des Staates hängt von denselben Faktoren ab, wie diejenige des einzelnen Menschen. Sie besteht in der ungehinderten Ausübung der Tugend, in der Beobachtung des richtigen Mittelmasses zwischen zwei Extremen. Gute und schöne Werke lassen sich nur durch Tugend und Einsicht verwirklichen; dazu gehört ein gewisses Mass äusserer Güter, um die Bedürfnisse der Nahrung, der Kunst, des Kultus zu befriedigen.[4])

Als Muster eines Staates, welcher ein einheitliches Ganzes bildet, nennt Aristoteles die Monarchie, das Königtum. An der Spitze steht der König als Inbegriff der verschiedenen Gewalten, ihm kommt die Oberleitung zu, er ist der Hausvater des ganzen Staates, das oberste Princip und erste Bewegende, von dem aus alles sich ordnet. Er bildet das oberste Glied einer langen Reihe, welche mit der untersten Menschenklasse beginnt und mit ihm schliesst.[5])

---

[1]) de an. II, 2. 413, b, 7, 413, b, 1. II, 3, 414, b, 19. III, 8. 431. b, 25.

[2]) Zeller, Grundriss IV. A. p. 151.

[3]) Polit. I, 1. 1252 a, 20. IV. 3. 1325, b, 25.

[4]) A. a. O., IV, 1. 1288, b, 1. III, 5. 1278, b, 1. II, 1. 1260, b, 30, IV, 9. 1328, b, 35. IV, 4. 1325, b, 31.

[5]) Polit. III, 14. 1285, b, ff. 15. 1286, b, 33. ff.

Nichts Anderes als eine makrokosmische Uebertragung hiervon kann es sein, wenn auch die „Methaphysik“ [1]) berichtet von einer obersten Spitze, von einem ersten Bewegenden, ersten Seienden, von der Gottheit. Dieser Gott ist ebenfalls der Abschluss einer Reihe, welche von unten aufsteigt, von den unfertigen Gestaltungen der Form und des Stoffes bis zu einer obersten Vollkommenheit, welche die bewegende Kraft der Welt ist, so dass Gott für die Welt bedeutet was der König für den Staat: alle Bewegung geht von ihm aus und tendiert auf Ordnung, Zusammenhang und Zweckmässigkeit.

Was Plato in „Republik“ und „Timæus“ bunt willkürlich und wie er selbst zugesteht „dichterisch“ durcheinander mischte, tritt uns bei Aristoteles abgeklärt entgegen. *Das mikro-makrokosmische Problem ist nicht mehr wie bei den Vorsokratikern rein naiv aufgefasst, aber auch nicht mehr bloss poetisch reflektiert wie bei Plato,* sondern es hat eine Scheidung des Logischen stattgefunden, das Problem ist *logisch reflektiert,* es liegt ihm das von Aristoteles zum erstenmal namhaft gemachte Verhältnis von Methapher und Analogie zugrunde. Es zeigt sich dies namentlich in dem auf ein vernünftiges Mass beschränkten und nicht alle Schranken durchbrechenden Vergleich des Staates mit einem Organismus. *Aristoteles, der Begründer einer wissenschaftlichen, organischen Staatstheorie* begnügt sich mit dem Nachweis, dass das staatliche Zusammenleben im Ganzen nach denselben Gesetzen erfolge, welche auch im menschlichen Körper die verschiedenen Teile zusammenhalten und zu einem Organismus verbinden. Den Gliedern entsprechen einfach die einzelnen Bürger im Staat. Welche Auswüchse diese makrokosmisch-organische Auffassung der Gesellschaft später zeitigen sollte, liess sich der Weise von Stagira gewiss nicht träumen.

Es genügt schliesslich *ein* Wort um das Wesen des aristotelischen Mikro- und Makrokosmos zu charakterisieren: es ist der durch Alles hindurchgehende, in allen Verhältnissen des Seins aufgewiesene Gegensatz von Unbeherrschtem und Beherrschten. Wir haben es auch hier schon *nicht mehr mit einer vereinzelten Theorie, sondern mit einer besondern philosophisch-systematischen Denkweise* zu thun und dies trägt nicht zum Mindesten bei, dass des Aristoteles ganzes System etwas so Geschlossenes, sicher Geordnetes und Uebersichtliches an sich trägt.

---

[1]) Metaph. XII, 7. 1072 a, 21. 24. Vgl. auch Phys. VIII. 5. 256, b, 20.

In der nacharistotelischen Zeit hielten sich die philosophischen Leistungen nicht mehr auf der Höhe des bisherigen Standes. Doch erfuhren die vorhandenen Systeme nach ihren einzelnen Seiten und Richtungen manche wertvolle Ausgestaltung. Es ist dies auch der Fall bei der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos. Sie hatte sich in der bisherigen Denkarbeit einen gesicherten Platz erworben und behauptete ihn auch fernerhin, ja, nach der Ansicht verschiedener Forscher sollte erst jetzt ihre wahre Zeit kommen; als eigentlicher Typus mikro- und makrokosmischer Weltbetrachtung gilt vielfach die *Stoa* (ältere Stoa 3.—2. Jahrh. a. C.).

In der That braucht man nur bei Diogenes Laërtius den Artikel „Zeno“ durchzusehen [1]), so bestätigt sich dies alsbald. Nach den Aussprüchen stoischer Weisen wie *Chrysipp, Apollophanes, Posidonius* sei der ganze Kosmos ein lebendiges Wesen, beseelt, verständig, weil ein lebendiges Wesen besser als ein nichtlebendiges sei und es nichts besseres als den Kosmos gebe. Fügt man noch hinzu, dass *Plutarch* [2]) von den Stoikern berichtet, sie hätten den Kosmos als einen vollendeten Körper betrachtet, der „dem Menschen gleiche“ (Kleanthes), so sieht man leicht, dass bei der Stoa mikro- und makrokosmische Beziehungen auf der Hand liegen, so dass sich ganz gut eine diesbezügliche Konstruktion ermöglichen lässt. Es wird dies umsomehr erleichtert, als ein strikter Unterschied stattfindet zwischen den Begriffen Kosmos und Universum. Laut *Diogenes Laërtius* bezeichneten die Stoiker letzteres als das *πᾶν*, als das All, das ausser dem Weltgebäude auch den umgebenden leeren Raum einschliesse, während der Kosmos als *ὅλον* nur unser Weltgebäude umfasse; dieses für sich betrachteten die Stoiker als einen Körper.

Professor *Stein* [3]) hebt hervor, dass erst die stoische Psychologie, welche in engster Beziehung zur Metaphysik und Kosmologie stand, die rechte Basis für einen Mikrokosmos geschaffen habe. Es trifft dies unbedingt zu. Die Elemente und Verhältnisse des Menschen entsprechen durchaus denjenigen des Kosmos. Dies schliesst jedoch nicht aus, dass die ganze Methaphysik und Kosmologie der Stoa ihrerseits vielleicht auf, man möchte sagen unbewusst anthropomorphischer, makrokosmischer Anticipation beruht; freilich nur ganz im allgemeinen. Liest man in altstoischen Fragmenten von einem

---

[1]) Diog. Laërt. VII, 139—143.

[2]) Plut. de Stoic. rep. 44. De comm. not. 36.

[3]) Stein, Psychologie der Stoa I, 206 f.

Wirken der Weltseele, des *νοῦς*, des *θεός* als dem *ἡγεμονικόν*, dem führenden Faktor, von einer *γένεσις* und *φθορά*, Geburt und Vernichtung des Weltbaues und findet man beim stoischen Scholarchen *Diogenes* dem Babylonier[1]) das Wort, Gott durchdringe die Welt ähnlich wie die Seele den Menschen, denkt man endlich an den Ausspruch des *Seneca*[1]) „die Stelle, welche Gott in der Welt einnehme, habe im Menschen der Geist inne“: so sind dies einfach Bezeichnungen, welche menschlichen Verhältnissen entnommen und auf metaphysisch-kosmologische Principien übertragen sind. Letztere werden dann allerdings auf Grund einer monistischen Erkenntnistheorie, welche die Basis von Allem bildet, ihrerseits mikrokosmisch auf die menschlichen Verhältnisse angewendet, so dass *Chrysipp* sagen konnte[2]), der Mensch sei da, um die Welt nachzuahmen.

Grundvoraussetzung der stoischen Philosophie überhaupt bildet die These, dass Alles was ist, körperlich ist. Als Urform dieses Körperlichen, als mit Urkraft begabter Urstoff, gilt den Stoikern das Urpneuma, dessen Wesen ätherisches Feuer ist. Infolge einer immanenten Spannung existieren in diesem Ursein zwei Modi, Seiten, von denen die eine als Gegenstand der Einwirkung der andern sich verhält: als Stoff, *ὕλη*, ist das Ursein leidend, als Kraft thätig.[3]) Aus dieser Konstellation des metaphysischen Grundprincips leiten sich die kosmischen wie die menschlichen Verhältnisse ab. Da das ganze Sein auf monistischer Basis ruht, ergiebt sich beinahe von selbst eine Parallelisierung von Welt und Mensch.

Das Ursein besteht, wie schon bemerkt, ursprünglich aus feiner pneumatischer Körperlichkeit und in ihm angelegt finden sich Keimtriebe.[4]) Infolge des Vorhandenseins desselben vermag die Weltsubstanz einen Teil ihrer selbst in Luft, Wasser, Erde zu verwandeln, während der übrige Teil gleichsam für sich bleibt. Das Feuchte stellt den Leib und der als verborgene Wärme auftretende Teil des Urpneuma die Seele dar. Das Urpneuma bildet sich so einen elementischen, regelmässig und geschlossen aufgebauten Weltleib, dem es mit einem unverändert gebliebenen Teil seiner selbst als Seele innewohnt. Der Kosmos bekommt demnach den Charakter eines lebendigen, nach Körper und Geist unterschiedenen Wesens.

---

[1]) Stein, Psychologie der Stoa I, 206 f.
[2]) Stein, a. a. O. p. 207 f.
[3]) Diog. Laërt. VII, 134.
[4]) Diog. Laërt. VII, 136.

Als Weltkörper ist die Welt nur das Werdende, Gewordene, das aus dem Urpneuma wird und immer nur vorübergehend existiert. Das Vorhandensein von unverändertem Urpneuma verleiht aber diesem Körper Beseeltheit, Belebung, Vernunft. [1]) Das Urpneuma durchwaltet als Weltseele, als geistiges Princip den gewordenen Kosmos; die Weltseele durchdringt ihn in allen seinen Teilen; als *πῦρ τεχνικόν* wirkt sie in ihm als bildende Kraft, schafft Ordnung und Zweckmässigkeit. Als thätiges, zusammenhaltendes Princip ist sie jedoch nicht nur überall durch die Welt verbreitet, sondern auch lokalisiert.[2]) Als regierendes Element nimmt sie ihren Sitz im Himmel oder in der Sonne oder im äussersten Umkreis der Weltkugel ein. [3]) Der ganze Kosmos gleicht einem lebendigen Wesen und ist es. Zur Vervollständigung des Bildes betonen alle die genannten Stoiker, dass dieser Kosmos sterblich sei, weil nur geworden und begrenzt. Dem Werden folgt das Vergehen, auf die Geburt die Auflösung. Der Kosmos als solcher vergeht wieder; je nach einer gewissen Periode giebt es einen Weltbrand[4]), ein Prozess, welcher die Elemente auflöst und in die ursprüngliche Form des reinen Urpneumas zurückführt. In ewigem Kreislauf setzt sich dieser Generations- und Destruktionsprozess fort. Natürlich bedarf der gewordene Weltkörper zu seinem Bestand der Nahrung. Die Gestirne als seine Glieder und einzelnen Teile führen ihm solche aus den Ausdünstungen der Erde und der Gewässer zu.

Dem Weltbild ähnlich gestaltet sich der Mensch. Auch er ist eine Zweiheit von Kraft und Materie, Seele und Körper. [5]) Erstere kommt vorwiegend zur Geltung; sie durchwaltet und erfüllt den ganzen Körper als der uns eingepflanzte Geist. Ein ungebrochenes Stück, ein Teil der Weltseele, des Urpneuma ist sie warmer, durch Alles hindurch verbreiteter Hauch. Gleich der Weltentwicklung aus den vorhandenen *λόγοι σπερματικοί* entwickelt und pflanzt sich der Mensch fort mittelst Samenkeimen.[6]) Dagegen lässt sich die psychologische Abstufung von *ἕξις, φύσις, ψυχή* wie sie in der grossen Welt in den Reichen des Anorganischen, der Pflanzen und Tiere vorkommt,

---

[1]) Stob, Ekl. I, 58.
[2]) Stein, a. a. O. p. 211.
[3]) Diog. Laërt. VII, 139.
[4]) Plut. Stoic. rep. 39, 2.
[5]) Diog. Laërt. VII, 136.
[6]) Diog. Laërt. VII, 136.

nicht vollständig auf den Menschen übertragen, sondern nur zu zwei Teilen: im menschlichen Embryo entwickelt sich zuerst eine Pflanzenseele, welche nach der Geburt auf dem Wege der Verdichtung und Abkühlung zur ψυχή wird.[1]) Dagegen trifft völlig zu die Uebertragung der Gegensätze von feucht und warm vom Kosmos auf den Menschen. Dem Warmen entspricht die Seele als das belebende Princip, dem Kalten und Feuchten der materielle Leib.[1]) Im weitern treffen wir auch beim Menschen den formalen Widerspruch des Nebeneinanderbestehens der Allgegenwart der Seele im ganzen Leib und von Lokalisierung derselben in der Brust, im Gehirn, im Herzen, also jedenfalls in einem der wichtigern Teile des Organismus.[2])

Vom mikrokosmischen System der Stoa wenden wir uns zum makrokosmischen, um das bereits erwähnte Citat des Chrysipp, dass der Kosmos dem Menschen gleiche, in seiner Berechtigung nachzuweisen. Makrokosmische Beziehungen lassen sich zwar vielleicht nach weniger Seiten hin aufdecken als mikrokosmische, dafür sind sie um so fundamentaler. Im allgemeinen gründen sie sich auf eine Uebertragung psychologischer Bestimmungen auf die Kosmologie.

In erster Linie ist es der psychologische Dualismus, welcher hier in Frage kommt; der Unterschied einer wirkenden Seele gegenüber einem an sich passiven stofflichen Körper[3]), auch wenn Seele und Stoff in letzter Beziehung eins sind. Die häufige Citation der Weltseele als eines geistigen, vernünftigen, belebenden Elementes können die Stoiker nur rechtfertigen als eine Uebertragung dessen, was sich am Menschen beobachten lässt in dem von alters her angenommenen Gegensatz von Seele und Leib, Geist und Körper. Weiter sind es die aus dem menschlichen Dasein herübergenommenen Erscheinungen und Vorgänge wie Geburt und Tod, Fortpflanzung, Ernährung und die Hypothese vom Sitz der Seele.[4]) Der Mensch tritt durch Geburt ins Dasein, setzt neue Wesen in die Welt, tritt nach einer gewissen Zeit wieder vom Schauplatz des Lebens ab, wenn die Lebensfunktionen schwinden und allgemeine Abspannung und Abnahme, nach Stoischem Ausdruck ein Nachlassen der seelischen Spannung eintritt. Weiter reicht diese Vergleichung nicht, denn während beim Menschen der Tod Leib und Seele trennt, wird nach

---

[1]) Stein, a. a. O. p. 210.
[2]) Stein, a. a. O. p. 211.
[3]) Plut., Plac. IV, 2.
[4]) Stein, A. a. O. p. 213.

gemein stoischer Auffassung die Seele der Welt von deren Körper nicht geschieden, sondern nimmt zu, bis sie den Stoff in sich selbst völlig aufgezehrt haben wird. Ohne Zweifel gehört ferner die Vorstellung von den *λόγοι σπεϱματικοί*, Keimtrieben, ihrem Wesen nach der Physiologie an und noch mehr diejenige vom Kosmos, respektive seiner Teile, der Gestirne, als eines Nahrung einnehmenden Organismus. Allerdings verbindet sich diese makrokosmische Analogie der Nahrungsaufnahme aufs Engste mit der mikrokosmischen von der Verdampfung und Ausdünstung kosmischer Elemente.[1] Der Ausdünstung und Verdampfung des Meeres, von welcher die Gestirne sich nähren, entspricht beim Menschen die Ausdünstung des Blutes. Endlich dürfte der Versuch einer Lokalisation der Weltseele an einen bestimmten Ort auf rein makrokosmischer Uebertragung beruhen. da von jeher die obern, respektive edlern Organe des Menschen als Sitz der menschlichen Seele bezeichnet wurden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es nach obigen Ausführungen nicht als ohne Weiteres ausgemacht erscheint, ob in der Stoa mikro- oder makrokosmische Anschauungen præponderieren. Die Berührungspunkte zwischen Kosmologie und Psychologie und umgekehrt halten sich ungefähr das Gleichgewicht. Jedenfalls schwebte den Stoikern von vornherein ein ausgebildeter Makrokosmos vor, worauf die Sache rückgebildet ward. Das ganze, als *ein* Lebewesen aufgefasste grosse Universum erscheint in vielfach verkleinerter Gestalt als Mensch; alles Anthropocentrische wird mikrokosmisch, reiner Mikrokosmos. Das Grosse ist nur für das Kleine da: die Sonne nur zum Licht, die Tiere nur zur Nahrung für den Menschen, wie *Cicero* in teleologischer Form das Problem auffasst. *So giebt den Ausschlag und zwar zu Gunsten des Mikrokosmos die stoische Teleologie, wie sie speziell auch in der Ethik hervortritt,* indem sie verlangt, dass in allen Teilen der Mensch nach den Verhältnissen des Alls sich richte und ein dem allgemeinen Weltzusammenhang angepasstes Leben führe. Dies soll dem Menschen um so leichter fallen, da in letzter Linie das All nur für ihn da und er selbst dessen verkleinertes Abbild ist.

Löste sich bei den Stoikern der scheinbare Dualismus von Gott und Welt schliesslich in pantheistische Vermischung beider auf, so brachte die Folgezeit in dieser Hinsicht einen gänzlichen Umschwung. Bei den Philosophen der hellenistischen Uebergangs-

---

[1] Stein, A. a. O. p. 210.

zeit, welche gegenüber einer eklektischen Zerfahrenheit noch eine relative Geschlossenheit ihrer Anschauungen wahrten, giebt sich als charakteristisches Merkmal eine völlige Antithese von Gott und Welt zu erkennen im Sinne eines religiösen Dualismus. Dass dies nicht ohne Einfluss auf allfällig kultivierte mikro- und makrokosmische Tendenzen blieb, versteht sich von selbst.

In Frage stehen hier zunächst und zwar zur Zeit des ersten Jahrhunderts a. C. die *Neupythagoræer* (ca. 100 a. C. bis 300 p. C.), bei denen jener Umschwung in kosmologisch-psychologischer Hinsicht sich freilich noch kaum geltend macht. Jene Leute bewegen sich noch zu sehr in altpythagoræischen und platonischen Geleisen. Aber gerade infolge der Verbindung von platonischer Philosophie mit pythagoræischer Zahlenmystik sind ihnen mikro-makrokosmische Züge keineswegs fremd.

Einen typischen Repräsentanten findet diese Richtung der ausgehenden griechischen Philosophie im sogenannten *Lokrer Timæus*[1]), welcher in der Schrift „de anima mundi et natura“ allerdings nur den platonischen Timæus kopiert, jedoch mit besonderer Betonung des Zahlenelementes: Gott bilde den Kosmos aus der Hyle und gestalte ihn durch Einfügung der mathematisch konstruierten, aus Zahl bestehenden Weltseele zu einem vernünftigen, vollendeten Körper. Der Mensch seinerseits unterliegt denselben Bedingungen, ist aus denselben Kräften gemischt, das Wesen seiner Seele ist die Zahl. Die universellen wie die menschlichen Verhältnisse beruhen auf Zahlensymbolik; der Mikrokosmos erhält eine *arithmetische* Fassung. Diese Gedanken gehen dann über in die Kabbala, in die mittelalterlich-jüdische Geheimlehre, welche makrokosmisch menschliche Zahlenharmonie auf die Welt überträgt, in den Weltvorgängen Zahlenharmonien erblickt.

Andere Neupythagoræer wie der Lukaner *Aresas*[2]) betonen hauptsächlich die im All wie im Menschen waltende Gesetzmässigkeit: überall beherrschen νόμος und Δίκη im weltlichen wie im menschlichen Sein und entsprechend der Zusammensetzung des Alls nach geordneten Principien trifft man im Menschen Vollendung, Ordnung, harmonische Bewegung.

Gegenüber den Stoikern hebt der Lukaner *Ocellus*[3]) in einer

---

[1]) Mullach II, 38.
[2]) Stob. Ekl. I, 848 ff.
[3]) Mullach I, 388. K. 1—2.

kleinen Schrift „de universi natura libellus" als Anhänger der Theorie von der Erhaltung von Kraft und Stoff die Ewigkeit der Welt hervor. Sie entsteht und vergeht nicht, kennt weder Jugend noch Alter, war und ist immer. Die einzelnen Teile mögen vergehen, das All als solches bleibt. Das Universum als Kosmos umschliesst Alles, durch seine Kraft und seine Gesetze bewegt sich Alles und besitzt infolgedessen Seele und Leben. Ocellus stellt die Thesen über das All voran; nachher spricht er vom Menschen, dessen Organisation sich nur in Verbindung mit derjenigen des Universums betrachten lässt. Dem menschlichen Geschlecht kommt gleich dem kosmischen Ewigkeit zu. Nur die einzelnen Teile vergehen, ebenso wie die Teile der Erde gewaltsam ändern und untergehen.[1]) In einem Fragment aus desselben Ocellus Buch „über das Gesetz" folgt eine mikro- und makrokosmische Ergänzung in den Worten: „Die (menschlichen) Körper hält Leben zusammen und dessen Ur- „sache ist die Seele; den Kosmos hält Harmonie zusammen, deren „Urheber Gott ist; die Familien und Staaten hinwieder hält die „Eintracht zusammen, deren Ursache das Gesetz ist."[2])

Ganz mikrokosmisch hört sich ferner des Neupythagoræers *Sthenidas* aus Lokri Fragment „über das Königtum" an.[3]) Dieser Philosoph hält es für offenkundig, dass die Natur eines jeden Lebewesens, also auch des Menschen, sich nach dem Kosmos und dessen Teilen richtet; das Universum heisst seiner harmonischen Bewegung halber Kosmos und ist das vollkommenste aller lebenden Wesen. Wie sodann in der supralunarischen Welt *eine* Kategorie von Wesen, die Sonne und die Gestirne im Besitz der ersten und grössten Harmonie sich befinden, so auf Erden der Mensch und speziell der König, den der beste Werkmeister als einzigartiges Werk seinem eigenen Urbild nach gestaltete. Die Gestirne schauen Gott, die absolute Reinheit, an im höchsten Licht; die Unterthanen schauen ihren König an im Licht, d. h. im Königreich. Ein König, welcher Gott liebt, würde nicht gehasst von den Menschen, wie auch die Gestirne und der ganze Kosmos den Gott nicht hassen. Sthenidas meint, der irdische König könne in keiner Tugend dem obern König nachstehen. Verbindung und Harmonie ist die erste und notwendigste Sache für das ganze Menschengeschlecht; nichts kann ohne Freund-

[1]) Mullach I, 388. K. 3—4.
[2]) Mullach, a. a. O. II, 407.
[3]) Mullach, a. a. O. II, 536.

schaft und Verbindung bestehen. Die in einem Staate herrschende Freundschaft, welche festhält an einem gemeinsamen Ziel, ahmt damit die Harmonie des Universums nach. Ohne geordnete Herrschaft liesse sich kein Staat regieren; wer tugendhaft herrscht, wird König genannt und ist es auch, indem er durch dieselbe Freundschaft und Harmonie mit seinen Unterthanen verbunden ist, welche Gott gegenüber der Welt und dem in ihr Befindlichen ausübt.

Noch sei des *Pseudopythagoras*[1]) gedacht, welcher den Menschen einen Mikrokosmos nennt, weil er die im Universum vorhandenen Kräfte niederer und höherer Art sämtlich in sich vereinigt.

Tritt schon bei den Pythagoræern mehr und mehr die Richtung auf das Ethisch-Religiöse hervor, welche jener Philosophie der ausgehenden Antike eigen ist, so lässt sich dies noch mehr konstatieren bei Männern wie Philo von Alexandrien und Plutarch von Chæronea.

Philo von Alexandria (ca. 30 a. C. — 50 p. C.) fasst Gott als ein völlig von der Welt getrenntes, rein ausserweltliches Wesen auf. Gott befindet sich im striktesten Gegensatz zum sinnlich gedachten Stoff der Welt.[2]) Gott und Materie kommen nie mit einander in Berührung; ersterer ist viel zu hoch und rein; letztere zu unvollkommen, ihr Dasein darf nicht unmittelbar dem Wirken Gottes zugeschrieben werden. Zwischen beiden klafft eine tiefe Kluft. Diese füllt Philo aus durch die sogenannten Mittelwesen, durch Ideen und Kräfte, welche in ihrer Gesamtheit der Logos in sich befasst.[3]) Vom Logos, nicht von Gott leitet sich das Dasein der Welt her. Damit die Welt existieren könne, war zuerst ein geistiges Ur- und Musterbild, ein Weltbauplan nötig. Dieser findet sich nicht in der Gottheit als solcher, sondern in der von ihr unterschiedenen Denkkraft, im Logos angelegt und erhält von ihm aus wahre Realität.[4])

Der Logos also ist der Mittler zwischen Gott und Welt. Er befindet sich gleichsam als Stempel in Gottes Hand und Abdruck des Stempels ist der Kosmos. So wenig die Münze unmittelbar aus der Hand des Künstlers hervorgeht, sondern mittelbar durch das Medium des Prägstocks, so wenig stammt die Welt direkt von Gott, sondern ist vermittelt durch den Stempel, den Logos.[5]) Philo

---

[1]) Phot. Cod. 249, 440 a.

[2]) Mund. opif. 2 E. de somn. 576 E. 592 E. de vict. offer. 857 E.

[3]) Mund. opif. 5 B f.

[4]) L. alleg. 79, A.

[5]) De prof. 452 B.

geht hier nicht weiter und darf nicht weiter gehen. So nahe es ihm lag, nach stoischem Vorbild die Welt zu beseelen und mit der Gottheit zu identifizieren: als gesetzestreuer Jude eingedenk des Bilderverbotes thut er es nicht.

Aehnlich, jedoch nicht in physikalischer, sondern ethisch-religiöser Hinsicht, verhält es sich mit dem Menschen.[1]) Wie die Welt ist auch der Mensch völlig von Gott getrennt und geschieden, ausserhalb aller Beziehung mit ihm gesetzt. Ein vermittelndes Wesen muss eintreten, das kein anderes sein kann als der Logos.[2]) Legt er als Hohepriester Fürbitte für die Welt bei Gott ein, so thut er dies auch für die von Anfang an mit Sünde behafteten Menschen, weshalb der Logos nicht nur dynamisch-kosmisch als wirkende Vernunft, sondern ebensosehr menschlich-persönlich als erster und oberster Engel gilt.[3])

Ausserdem finden sich bei Philo direkt mikro- und makrokosmische Beziehungen, wenn er den Logos ein Wesen nennt, welches sowohl im All als im Menschen doppelt vorkommt:[4]) im Universum existiert er teils in bezug auf die unkörperlichen, vorbildlichen Ideen, teils in bezug auf die sichtbaren Dinge; im Menschen tritt er analog teils als der inwohnende, /ἐνδιάθετος/ teils als der hervorgetretene /προφορικός/ auf. Auch Philo nennt ferner den Menschen geradezu einen Mikrokosmos und bestätigt die Anschauung seiner Vorgänger, wonach der Mensch eine kleine Welt, der Kosmos aber ein grosser Mensch sei. Wie nämlich im Kosmos der Logos als göttliche Kraft wirke, so bedeute für den Menschen die Seele eine göttliche Teilkraft.[5])

Bei Philo fehlt der Begriff einer eigentlichen Weltseele; er kehrt wieder bei *Plutarch* von Chæronea, (ca. 50—125 s. C.), freilich in anderer Fassung als bisher. Auch Plutarch fasst Gott als das einfache, rein geistige Sein, welches unvermischt und rein für sich mit nichts Irdischem sich berührt. Neben ihm bestand von Anfang an eine bewegte, beseelte, ungeordnete Hyle und gestaltete sich infolge der blossen Existenz Gottes zur sichtbaren, geordneten Welt. Gott und Welt stehen sich jedoch nicht in dualistischem Gegensatz

[1]) Qu. det. pot. 173 B.
[2]) De gigant. 291, A.
[3]) De somn. 585, A.
[4]) V. Mos. 672, C.
[5]) Qu. rev. div. h. 502 C.

gegenüber wie bei Philo; was in Gegensatz steht ist einerseits Gott und andererseits ein von der indifferenten Materie unterschiedenes, sie belebendes, in chaotische Unordnung zu bringen versuchendes Element: eine Art bösen Princips, eine böse Weltseele, wie Plutarch sie nennt.[1]) An diesem Punkt lässt sich ein Mikrokosmos konstatieren. Im Kosmos finden sich infolge des Vorhandenseins und Wirkens der bösen Weltseele allerlei Unvollkommenheiten, Widersprüche, Gegensätze, Mängel. Die böse Weltseele ist die Ursache und das Princip des Schlechten in der Welt, leistet der Gottheit fortwährend Widerstand. Ebenso setzt Plutarch im Menschen neben den göttlichen Geist, *νοῦς*, die vernunftlose Seele als Sitz der Unruhe und schlechten Begehrung.

Andern Ortes spricht Plutarch allerdings auch von einer Weltseele als dem Princip der Harmonie in der Welt, das ist aber nur eine nebensächliche Kopie aus Platos „Timæus“.[2])

Die Stoa hatte auf der Basis eines materialistischen Monismus, die übrigen citierten Philosophen der Ausgangszeit auf der Basis eines religiös gefärbten Dualismus einen Mikro- und Makrokosmos errichtet. Die nachfolgenden *Neuplatoniker,* welche das Schauspiel einer religiösen Methaphysik, eines vergeistigten Universums bieten, thun Aehnliches auf der Basis eines hyperspiritualistischen Monismus, wie *Bergmann* ihr System nennt. Als klassischen Vertreter haben wir hier zu nennen den Aegypter *Plotin* (ca. 204—270 p. C.), der während eines Feldzugs in Persien sich nebenbei religiösen Studien widmete und in vorgerückteren Jahren in Rom als Lehrer der Philosophie auftrat.

In den „Enneaden“ Plotins, dem neuplatonischen Hauptwerk aus dem 3. Jahrhundert p. C. finden sich in durchgehender Wiederholung und beständiger Variation Ausdrücke, wie Seele des Alls, Seele des Ganzen, Seele des Kosmos, Weltseele, beseeltes Seiendes, Körper des Seienden, Körperwelt, Körper des Alls; daneben wird bald in Gegensatz, bald in Analogie, bald in Identität von der Einzelseele, von Einzelwesen, von menschlicher Seele, menschlichem Körper, körperlichem Sein gesprochen, das Grosse mit dem Kleinen, das Kleine mit dem Grossen in Beziehung oder Vergleichung gesetzt. Plotin spricht ferner von der Seele dieses Ganzen, welche das All nach der Vernunft leite, und auch das in jedem einzelnen Lebe-

[1]) de Is. 46—49. de an. procr. 5. 4. 6. de virt. mor. 3.
[2]) de an. procr. 6, 1 u. a.

wesen vorhandene Princip sei, von dem die einzelnen Teile des lebendigen Organismus gebildet und mit dem Ganzen verbunden werden; so gestalte sich das All zu einem vollendeten Leben, in welchem das Beste das Beste wirke. Was aber eine niedrigere Natur habe, nehme im Ganzen den zweiten Rang ein, wie auch in uns die Seelenkräfte zweiten Grades. Ueberhaupt sei die Seele als Princip einzuführen, nicht nur die des Alls, sondern auch die des einzelnen Menschen. Alle Dinge seien derselben Veränderung unterworfen, beim Weltorganismus findet dasselbe statt wie beim Menschen; jedes lebendige Wesen, auch das All, bestehe aus Seele und körperlicher Natur. [1])

Sehr erschwert wird aber die Darstellung dieser scheinbar so luciden mikro- und makrokosmischen Verhältnisse, weil Plotin in äusserst vager, oft sich widersprechender Weise jene genannten Ausdrücke anwendet. Er redet von einer rein übersinnlichen, intelligibeln Welt, dem *κόσμος νοητός* in Worten, die völlig den Verhältnissen und Zuständen der sinnenhaften Körperwelt entnommen sind. Das All als Seiendes erscheint identisch mit dem *κόσμος νοητός* und dann doch wieder als in ihm befasst. Die Sinnenwelt, ausdrücklich als *κόσμος* bezeichnet, anerkennt und leugnet Plotin nach Belieben. All, Seele des Alls, Weltseele kommen bisweilen ebensosehr als etwas Identisches, wie als strikte Getrenntes vor. Das All gilt bald als trennbar, bald als untrennbar; mit grösster Bestimmtheit wird behauptet, die Seele als an und für sich seiende sei stets und vor allem Andern gewesen und nebenbei erhalten wir ebenso lebhaft die Versicherung, Seele und wahrnehmbarer Kosmos seien gleichzeitig von jeher zusammen gewesen. Der Terminus *φύσις*, Natur bedeutet sowohl Aussenwelt als unterer, niederer Teil der Seele. Bald wird die sichtbare Welt als materiell aufgefasst, dann wieder die Materie als etwas gänzlich von ihr verschiedenes bezeichnet. Das All soll ein lebendiger, alle lebendigen Wesen in sich befassender Organismus sein mit einer in alle seine Teile sich erstreckenden Seele, doch wäre umgekehrt die Zusammenordnung auch eine gänzlich von derjenigen des einzelnen Lebewesens verschiedene. Die Weltseele schliesst den Körper des Kosmos in sich ein, während unsere Seele vom Körper umschlossen ist. Sie hat

---

[1]) Vgl. zum ganzen Alinea Enn. II, 3, 7, 13. 9, 7. IV, 4, 11, 32. III, 1, 8. II. 1, 6.

teil am Körper und nicht teil. Dem Kosmos, Himmel kommt Kreisbewegung zu, unserm Körper Bewegung in gerader Linie.[1])

So hebt eine Aussage die andere oft direkt auf. Um dennoch die bei Plotin unleugbar vorkommenden mikro- und makrokosmischen Beziehungen herauszubekommen, wird man von den methaphysischen Principien Plotins auszugehen haben, wobei für uns speziell das Princip der Seele in Betracht fällt. Ueber ihre Relation zum Kosmos und zum einzelnen Menschen äussert sich das neuplatonische Schulhaupt also: ein jeder Mensch sei ein Doppelwesen, teils das (aus Körper und Seele) vereinigte Etwas, teils er selbst (d. h. rein vernünftig seelisches Wesen); auch der ganze Kosmos bestehe einmal aus dem Körper und der an einen Körper gebundenen Seele, dann aber sei er auch die Weltseele, die nicht im Körper ist, jedoch der an den Körper gebundenen Seele Spuren einstrahlt; gemischt sei die Natur dieses Weltalls.[2])

Nach Plotins Anschauung gehört die Seele als solche eigentlich der intelligibeln Welt an; die Gesamtseele wurde nirgends, noch kam sie irgend woher. Als unmittelbare Ausstrahlung des *νοῦς* ist sie vernünftig, ungeteilt, stets in der intelligibeln obern Welt; daraus resultiert für sie der Uebergang zum körperlichen, sinnlich wahrnehmbaren Weltall, sie strahlt in letzteres aus, ist schon nicht mehr eigentliche *ψυχή* sondern mehr *φύσις*. In der Folge verdichtet sich nämlich dieser Ausstrahlungsprozess geradezu zu einer Differenzierung der Seele in ein oberes und unteres Seelenteil. Die Seele als solche oder das obere Seelenteil, wie wir es fortan benennen wollen, bleibt ganz für sich in der übersinnlichen Welt, hat an nichts Körperlichem teil, bleibt unverändert stets auf das Göttliche gerichtet. Der untere Seelenteil dagegen bemerkt in seinem Ausstrahlen die Erscheinungswelt als einen benachbarten Körper, mit welchem in Beziehung zu treten er ein naturnotwendiges Streben hat. Plotin sucht dies in Bildern einleuchtender zu machen: die Seele gleiche der himmlischen Aphrodite, die keine Mutter hat und selbst über die Ehe hinaus ist, da es ja auch im Himmel keine Ehen giebt; weder wolle noch könne sie in das Jrdische eingehen, zu dem unten Befindlichen herabsteigen. In der materiellen Welt dagegen befinde sich als die andere, irdische Aphrodite die niedere,

---

[1]) Vgl. z. g. A. Enn. IV, 7, 14. I, 8. 14. II, 9, 7. II, 3, ff. III, 4, ff.
[2]) Vgl. z. g. A. Enn. II, 3, 9, 13. III, 1. 8.

untere Seele, die nicht wie die übersinnlich-himmlische schlechthin für sich existiert, sondern zur materiellen Welt gehört, in ihr sich bewegt und hervorbringt, was die himmlische Seele ihr aufgetragen. Plotin drückt dies auch so aus: die nach oben schauende obere Seele habe sich ein persönliches Bild, den obern Eros und nach unten blickend einen niedern Eros gestaltet, und was so die Seele des Weltalls gethan, wiederhole die Seele eines jeden einzelnen Menschen. Die nach der Welt ausstrahlende Seele ist die eigentliche Weltseele. Sie ist ursprünglich eins mit der Seele überhaupt, schaut hinstrebend zum *νοῦς* auf das Beste; dann vom Anblick der übersinnlichen Welt, des *νοῦς*, gesättigt und erfüllt muss sie nach unten hervorbringend wirken. Sie strömt in den ruhenden Kosmos, dringt überall in denselben ein, erleuchtet ihn; sie sah gleichsam Alles voraus und gestaltete es intuitiv, sie verleiht den Dingen Wert, schmückt und bewegt sie. Der Körper des Alls seinerseits schliesst sich an sie an, lässt sich von ihr bestrahlen. Als solches Leben des Alls bleibt die Seele einheitlich, eins, quantitativ unmessbar; gleichwohl kommt ihr potentiell die Natur der Vielheit zu, aber diese Vielheit hat sie nicht ausser sich, sondern von sich und in sich. In ihrem Einssein enthält sie Vielheit und Unbegrenztheit, *überall erscheint sie als ganz, im All als solchem wie in dessen Teilen.* Dieser Punkt wurde, wie sich später erweisen wird, grundlegend für den Mikro- und Makrokosmos der neuern Zeit. Nicht ein Teil der Seele des Alls findet sich in den Körpern und ein anderer in ihr selbst, sondern als Ganzes ist sie in sich und kommt doch wieder in den vielen Dingen und Wesen je ganz zur Erscheinung. Es besteht ferner zwischen dem Leben des Ganzen und dem Leben in den Teilen ein auf Sympathie beruhender Zusammenhang, eine Harmonie und nicht weniger auch zwischen den Teilen des Himmels und speziell denjenigen des menschlichen Körpers. Auch im All finden sich Affektionen und Aktionen: Galle und Zorn und Nahrungsaufnahme. Es ist dem Umschwung unterworfen, seine Teile führen einen kosmischen Reigen in vielfach gegliedertem Chor auf. Die Reigentänze der Menschen dienen als Vorbild: die einen Glieder beugen sich, strecken sich, ziehen sich zusammen während des Tanzes, andere verharren in ruhender Stellung. So sind entsprechend die himmlischen Dinge thätig; der gesamte Kosmos übt sein gesamtes Leben wirksam aus, indem er in sich selbst grosse Teile immer bewegt und verändert in verschiedenen

Lagen und Stellungen hier und dort. Im Menschen kommen den Augen, Knochen, Händen je besondere Funktionen zu, im Kosmos ist es nicht anders. Alle Gegensätze bewirken schliesslich doch eine durchgehende Harmonie und Sympathie. Alles muss miteinander zusammenhängen, im Weltall noch vielmehr als im einzelnen wohlgegliederten Lebewesen. Ein jedes, wie es seiner Natur nach im Zusammenhang aller Dinge beschaffen ist, trägt zur Vollendung des Alls bei, leidet, wirkt. In einem einzelnen kleinen Organismus sind die Veränderungen und Mitempfindungen der Teile klein, im grossen Weltorganismus um so grösser. So trägt das Weltganze, den Menschen mit einschliessend, trotz aller gegenteiligen Instanzen, Schäden, Gebrechen, den Charakter vollkommener Ordnung und Schönheit an sich und steht da als ein in sich vollendetes lebendiges Ganzes, als geistig belebtes All.[1])

Wo Alles in der Welt schliesslich in einem makrokosmischen Allleben aufgeht, scheint wenig mehr Platz für einen besondern mikrokosmisch gebildeten Menschen zu bleiben. Doch ist dies nicht der Fall; zu grosse Beachtung schenkt Plotin dem Menschen als der kleinen Welt.

Auch des Menschen Seele lässt Plotin ursprünglich nur im *κόσμος νοητός,* in der Anschauung des *νοῦς* verharren. Ebenso notwendig wie die Weltseele, wendet sie sich allmählich von der Betrachtung desselben ab, trennt sich; sie kann nicht anders als infolge eines immanenten Triebes bildungsbedürftigen Stoff, in diesem Fall den menschlichen Körper, gestalten, erleuchten, ordnende Hand an ihn legen. Mehr und mehr neigt sie sich dem Körper zu, gerät schliesslich in seine Fesseln, geht in denselben ein, nimmt Wohnung in ihm. Im Ganzen bemerken wir hier eine ähnliche Differenzierung wie im grossen All: eine höhere, rein im übersinnlichen Kosmos weilende Seele und eine inferiore, geringere, mit dem Körper verflochtene. Doch bildet der Mensch als Ganzes, als einzelnes lebendiges Wesen für sich, einen wohlgegliederten Organismus, in welchem jeder Teil nach seiner Natur und Beschaffenheit zum Wohl und Bestand des Ganzen beiträgt.[2])

Der plotinisch-neuplatonische Mikrokosmos reicht jedoch noch weiter. Das Wesentliche und Bleibende in Welt und Mensch ist

---

[1]) Vgl. z. g. A. Enn. IV, 7, 14. III, 9, 2. III, 5, 3. III, 3, 18. V, 1. 2. III, 4, 4. II, 2, 1. II, 3, 13. II. 3, 7, 9. IV, 4, 32. 36. II, 3, 4, 7. III, 5, 3. II, 3, 13.

[2]) Vergl. z. g. A. Enn. II, 9, 2. III, 4, 3. IV, 4, 1 f.

das Vorhandensein einer dem *νοῦς* zugewandten Seele, welche Teil hat an der übersinnlichen Welt. Da nun, wie wir gesehen, die als Einheit gefasste Seele in jedem Teil, also auch im Menschen, ganz vorhanden und in letzter Linie eigentlich Alles ist, enthält jeder Mensch das All in sich. *Ein jeder Mensch* bildet, weil *durch das Vorhandensein einer Seele* mit der obern Welt verknüpft, selbst eine intelligible Welt, jeder ist ein *κόσμος νοητός* im Kleinen, *befasst das All in sich als ein psychisch-geistiger Mikrokosmos.* Ueberall ist die Seele gegenwärtig. Wenn ein Teil der Welt sich verändert oder untergeht, so wird dafür Anderes durch die Seele erhalten. Sterben menschliche Individuen, so tritt die Seele aus solchen abgeschiedenen Teilen der Menschheit in diejenigen über, welche an Stelle der alten neu erwuchsen.[1]) In der That wird so die Seele zum Einen und zu Allem, sie umschliesst Alles, ist nicht nur nach sokratisch-platonischer Anschauung das leitende Princip, sondern als Eines und Alles ist sie ausfliessende Kraft, thätige Wirksamkeit. Die Körperwelt gilt mehr nur als ein Schein, ein Accidens, welches jedoch das Gepräge vollkommener Schönheit nicht verleugnet, das ihm als Ausfluss und Ausstrahlung der Seele zukommt. Bedenkt man schliesslich, dass die sichtbare Körperwelt eine ins Gegenteil umgeschlagene Ausstrahlung der Seele bildet, aber der letztern nicht völlig beraubt ist und dass diese Seele ihrerseits ein Ausfluss des göttlichen Nus, welcher auf den letzten Urgrund, die absolute, ewige Gottheit zurückweist, so langt man wieder bei dem schon namhaft gemachten spezifisch geistigen Charakter der neuplatonischen Weltanschauung an. Trotz aller Abstraktion fehlt auch im Neuplatonismus das mikro-makrokosmische Element nicht: es ist der evolutionistische Emanatismus, begriffen nach Heraklits Beispiel vom ewigen Fluss. Die Welt als Fluss strömt aus Gott als aus einer ewigen Quelle. Makrokosmisch werden Quell und Fluss auf Gott und Welt übertragen und der letztern Pendant ist mikrokosmisch der Mensch. Alles, Welt und Mensch geht schliesslich ganz im göttlich-geistigen Wesen, in Gott, im Allleben auf; dies ist nicht mehr Pantheismus, sondern Mystik. *Der neuplatonische Mikro- und Makrokosmos giebt sich als ein vollendet mystischer zu erkennen.*

Wir sind am Ende des ersten Abschnittes der Geschichte unserer Theorie angelangt. Eine kurze Zusammenfassung mag deshalb nicht unzweckmässig sein.

---

[1]) Enn. I, 7, 3. III, 4, 3.

Laut *Aëtius*[1]) soll die grosse Mehrzahl der griechischen Philosophen den Kosmos, die Welt als ein beseeltes, belebtes Wesen betrachtet haben. Unsere Untersuchung bestätigt dies. Bei den frühesten wie bei den letzten Vertretern der alten Philosophie konnten wir kosmische Uebertragungen menschlicher Verhältnisse und Zustände, speziell der Lebensfunktion und des Dualismus von Körper und Seele, die makrokosmische oder besser gesagt makranthropische Vorstellung einer Weltseele und eines menschlich gefärbten Weltbildes nachweisen. *Die Theorie vom Makrokosmos gipfelt demnach in der Lehre von einer beseelten, belebten Welt, von einer Weltbeseelung, Weltseele, resp. in der Auffassung irgend eines grössern Ganzen*, sei es der Welt oder — wie in Platos „Republik“ und Aristoteles „Politik“ — des Staates *als eines organischen Wesens, eines vergrösserten Menschen.* Ebenso konnten wir von Anfang an den Nachweis leisten, dass der Mensch das getreue Abbild, das Ebenbild im Kleinen von der je nach der Individualität des betreffenden Denkers aus einer oder verschiedenen Grundwesenheiten bestehenden Welt darstelle. Es ist dies die von der Theorie des Makrokosmos unzertrennliche *Theorie des Mikrokosmos, welche in der Lehre vom Menschen als der Welt im Kleinen* gipfelt.

B.

Die Theorie im Mittelalter und in der Zeit der sogenannten Uebergangsphilosophen.

Im Jahr 529 p. C. wurde die letzte Philosophenschule antiker Observanz geschlossen. Im christlichen Mittelalter nahm die Philosophie der scholastischen Theologie gegenüber bloss die Stellung einer dienenden Magd ein. Das Weltproblem trat zurück. Man konstruierte entweder kein Weltbild oder wies ihm jeweilen nur einen untergeordneten Platz an. Im Vordergrund des Interesses stand der Mensch und zwar nach seiner heilsgeschichtlichen Seite. Was aus jenen Zeiten an mikro- und makrokosmischen Anklängen sich kundgiebt, trägt keinen eigentümlichen Charakter an sich, sondern ist bestenfalls Reminiscenz an Plato, Aristoteles und den Neuplatonismus. Auch die jüdisch-arabische Philosophie des Mittelalters, welche in

[1]) Aët. plac II, 3, 1. (Diels p. 329.)

ihren Schulen die alte griechische Philosophie selbständig zu erhalten und fortzubilden sich bestrebte, bietet nur eine spärliche Ausbeute. Erst in der Zeit der Renaissance- und Uebergangsphilosophen, da man zur Antike zurückkehrte, setzt man das Welt- und Menschheitsproblem eng miteinander verbunden mit Macht wieder auf die Tagesordnung. Um nun zwischen den Neuplatonikern des dritten und den Renaissancephilosophen des fünfzehnten Jahrhunderts keine allzu grosse Kluft in der Geschichte unserer Theorie entstehen zu lassen, mögen ganz in Kürze einige Vertreter der Patristik, Scholastik und arabisch-jüdischen Philosophie genannt werden, in deren System mikro- und makrokosmische Spuren etwas deutlicher hervortreten.

Gregor von Nyssa (331—394) nimmt den platonisch-neuplatonischen Gedanken von der vollkommenen Harmonie und Schönheit des Weltalls auf, das in seiner ganzen Herrlichkeit dem Menschen dienen soll. Letzterer ist eine kleine Welt. Nach seiner körperlichen Seite trägt er die ganze Harmonie und alle Elemente der grossen Welt in sich. „Wärme, Kälte, die Teile der Erde, die Elemente finden sich alle im Menschen.“ [1]) Nach seiner seelischen Seite spiegelt er Gott, respektive die göttliche Dreieinigkeit ab. Den drei Personen derselben sollen nämlich mikrokosmisch die drei menschlichen Seelenteile, der Seele, des Geistes, des Logos entsprechen, welcher Dreiteilung nichts anderes als die neuplatonische Trilogie von unterer, oberer und intelligibler Seele, beziehungsweise die altplatonische psychologische Unterscheidung von Vernunft, Mut und Begierde zu Grunde liegt.

Aehnlich denkt der andere grosse Kappadocier *Gregor von Nazianz* († 390). Durch seinen aus der erstgeschaffenen Materie geformten Leib hat der Mensch an der materiellen Welt teil und wird als kleine Welt von allen möglichen Sinneswahrnehmungen geleitet. Ausserdem empfieng er den Atem, die vernünftige, intellektuelle Seele, durch welche er der geistigen Welt angehört. [2]) Als Anteilhaber an der sichtbaren wie an der unsichtbaren Welt ist er die grosse Welt im Kleinen, der Mikrokosmos.

Augustin (354—430) betrachtet gleichfalls den Menschen als den mikrokosmischen Vereinigungspunkt zweier Welten. Seinem Körper nach befasst der Mensch die Eigenschaften und Elemente

[1]) Greg. v. Nyssa, de hom. opif., ed. Migne I, 227 B., in psalmos I 439 C.

[2]) Greg. v. Nazianz Werke, ed. Morellus, pag. 680 B.

der anorganischen und organischen Natur, der Mineralien, Pflanzen und Tiere in sich, während die Vernunft ihn mit der obern geistigen Welt verbindet[1]), deren Quelle Gott ist. Wie ferner in der Dreieinigkeit das Sein, Erkennen und Wollen als die Grundbestimmungen der Wirklichkeit beschlossen sind, so äussert sich das psychische Innenleben des Menschen als Sein, Wissen und Wille. Indem Augustin dabei besonders das voluntaristische Element betont[2]), wird er zum Vorläufer Schopenhauers. Endlich gehört er in makrokosmischer Hinsicht ähnlich, aber doch wieder verschieden von Plato und Aristoteles, zu den Vorgängern der modernen organischen Sociologie. Er vergleicht nämlich Geschichtsperioden mit menschlichen Lebensaltern, spricht von einem Jugend-, Mannes- und Greisenalter der Menschheit und gelangt durch weitere Teilung derselben schliesslich zu sechs Zeitaltern. Das erste, der Kindheit des Menschen entsprechende, der Sinnlichkeit gewidmete begreift die Zeit von Adam bis Noah in sich. Das zweite, den Knabenjahren entsprechende, in welchem sich Gedächtnis und Sprache entwickeln, ist die Zeit von Noah bis Abraham. Das Jünglingsalter reicht von Abraham bis David, das nachfolgende der jungen Männlichkeit von David bis zur babylonischen Gefangenschaft. Von da reicht als fünftes das Mannesalter der Menschheit bis zur Erscheinung Christi. In den drei letztern Zeitaltern konstatiert Augustin analog der Entwicklung des einzelnen Menschen die fortschreitende Ausbildung der Vernunft. Als sechstes und letztes Zeitalter von unbestimmter Dauer gilt die Zeit nach Christus. So gelangt Augustin durch Postulierung einer stufenweise fortschreitenden Erziehung des Menschengeschlechts zu göttlichen Zwecken zu einem organisch-sociologischen Makrokosmos, dessen Mängel freilich schon ihm nicht verborgen blieben.[3])

Noch sei aus der Zeit der Patristik genannt der im fünften Jahrhundert lebende Bischof von Emesa, *Nemesius*. Als Anhänger der Aristotelischen Physik betrachtet er die Welt als eine zusammenhängende Einheit mit allmählichen Uebergängen. Der Mensch bildet das vermittelnde Band zwischen der unsichtbaren ewigen und sichtbaren, vergänglichen Welt, spiegelt Alles in sich ab, was im gesamten Sein sich findet. „Er verbindet das Sinnliche mit dem

---

[1]) Augustin, de civ. dei XI, 4. XIV, 11.

[2]) Vgl. Eucken, Lebensanschauungen der grossen Denker. 2. A., p. 213: „nihil aliud quam voluntates".

[3]) Vgl. Ritter VI, 397.

Uebersinnlichen, das Sterbliche mit dem Unsterblichen, das Vernünftige mit dem Natürlichen" und wird so zum Mikrokosmos. [1])

An die beiden Gregore und Augustin schliesst sich, soweit es unsere Theorie betrifft, an der irländische Scholastiker *Johannes Scotus Eriugena* (810—880), doch vertritt er viel entschiedener die neuplatonisch-pantheistisch-mystische Emanationslehre. Die Welt mit all ihren Wesen steht Gott nicht als das rein geschöpfliche Dasein gegenüber, sondern Alles entfaltet sich aus Gott, so dass Gott das All und das All Gott ist. „Gott und die Kreatur, d. h. das All „soll man nicht als zwei verschiedene Wesen anschauen, sondern „als ein und dasselbe. Die Kreatur ist in Gott und Gott in der „Kreatur, indem er sich manifestiert, sichtbar, begreiflich, erkennt„lich, natürlich macht." [2]) „Unser Leib ist Gottes Leib in uns; sich selbst liebt, sieht, bewegt die heilige Trinität." [3]) Deutlicher als Plotin fasst Scotus das Universum als ein göttliches, persönliches Allleben auf. Der Mensch seinerseits beschliesst Geistigkeit und Leiblichkeit in sich, ist die conclusio, Zusammenfassung und Schlusspunkt von Allem, denn alles vor ihm Erschaffene ist in ihm insgesamt „universaliter" vorhanden. [4])

In ähnlichen Bahnen bewegt sich *Bernhard Silvestris* († 1150). Er verfasste eine Schrift „de mundi universitate sive megacosmus et microcosmus". Schon aus dem Titel, in welchem der Makrokosmos voransteht, lässt sich schliessen, dass das gesamte Sein, die Welt in und ausser Gott als belebtes, lebendiges Wesen aufgefasst wird. Die aus Platos „Timæus" herübergenommene Motivation, dass ohne Seele kein lebendiges Wesen denkbar sei, bestätigt dies. Im übrigen fällt das genannte Werk, welches im wesentlichen nur eine auf platonischen Grundgedanken aufgebaute allegorische Naturphilosophie enthält, wenig in Betracht. Einer der Hauptgedanken lautet, die von Gott geschaffene, aus vier Elementen bestehende Hyle erhalte ihre Form durch die Weltseele, welche der Ausfluss der göttlichen Vernunft, der heilige Geist sei. Der Mensch bildet den belebt-vernünftigen Kosmos im Kleinen nach. [5])

---

[1]) Nemesii op. ed. Antwerp. de nat. hom. I, 14.

[2]) Joh. Scotus de divis. nat. III, 17.

[3]) A. a. O. I, 78.

[4]) A. a. O. IV, 10.

[5]) Vgl. Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie II[8], 203.

Mystiker des 12. Jahrhunderts wie die Victoriner, vor Allem *Hugo von St. Victor* († 1141) greifen den besonders von Nemesius betonten Gedanken wieder auf, dass der in der Mitte zwischen der vergänglichen unvernünftigen und der ewigen vernünftigen Welt stehende Mensch die Welt im Kleinen abbilde, denn seine Seele besitzt ein dreifaches Auge: ein fleischliches für die Erkenntnis der sinnlichen Dinge, ein vernünftiges für die Erkenntnis der Vernunft und ein intuitives zur Anschauung Gottes.[1]

Denselben mikrokosmischen Gedanken bringt der grosse *Thomas von Aquino* (1227—74). Der Mensch trägt körperlich die Vermischung aller Elemente in sich und steht durch seine Seele in Verbindung mit der höchsten Intelligenz.[2]

Raymund von Sabunde († 1437) lässt den Menschen Ziel und Zweck aller Kreatur sein. Als vierte Stufe der Natur fasst er die drei untern Stufen derselben, die anorganisch-leblosen Dinge, die lebenden Pflanzen, die lebenden und empfindenden Tiere mikrokosmisch in sich zusammen.

Mehr Berücksichtigung verdient als Vertreter eines besondern Zweiges der mittelalterlichen Philosophie *Joseph Ibn Zaddik* (1140), welcher, wohl durch Bernhard Silvestris angeregt, ein Werk mit dem Titel „Mikrokosmos“ herausgab. Ursprünglich arabisch geschrieben, dann ins Hebräische übersetzt, repräsentiert diese Schrift in unserm Zusammenhang die mikrokosmische Denkweise der arabisch-jüdischen Philosophen des Mittelalters. Der „Mikrokosmos“ des Joseph Zaddik will einen Abriss der Philosophie seiner Zeit bieten, in gewissem Masse jüdische Theologie mit griechischer Philosophie vereinigen, Glauben und Wissen als keineswegs einander gegensätzlich darstellen. Der Verfasser sucht dieser Aufgabe weder in systematisch-geschlossener, noch in zusammenhanglos-eklektischer Weise, sondern auf dem Weg eines wohl überdachten Eklekticismus nachzukommen. Als Quellen benützt er hauptsächlich das alte Testament, Plato, Aristoteles, dazu die ursprünglich neuplatonischen und neupythagoræischen Lehren der zeitgenössischen jüdischen und arabischen Philosophen, insbesondere der sogenannten „lautern Brüder“ und des Salomo Ibn Gabirol.

Zweck des Buches ist die Erkenntnis der höchsten Wahrheit, welche allein Glückseligkeit bringt. Als erste Bedingung zu solcher

[1]) Ritter VII, 523.
[2]) Ritter VIII, 306.

Erkenntnis nennt Joseph die Selbsterkenntnis, denn wer sich selbst erkennt, erkennt auch das ausser ihm Liegende und überhaupt Alles. Diesen Grundsatz vermag Joseph einzig einleuchtend zu machen, indem er als Grundgedanken und Ausgangspunkt die Theorie vom Mikrokosmos aufstellt: „Der Mensch ist eine Welt im Kleinen; er „repräsentiert im Körper und dessen Teilen die gesamte materielle „Schöpfung und in seiner vernünftigen Seele die ganze geistige Welt.“ „Es giebt nichts in der ganzen Welt, das nicht sein Analogon im Menschen fände.“ Es finden sich in ihm die vier Elemente in ihrer ausgeprägten Eigentümlichkeit; er besitzt die rein materielle Natur der Mineralien, er wächst, ernährt und pflanzt sich fort wie die Pflanzen, er empfindet und lebt wie die Tiere. Joseph geht noch weiter. Seine orientalische Phantasie führt ihn über die blosse philosophische Vergleichung zu bunter Allegorese: An aufrechter Gestalt gleicht der Mensch der Terebinthe, an Tapferkeit dem Löwen, an Geduld dem Lamm, an List dem Fuchs. Im übrigen enthält Josephs „Mikrokosmos“ wenig für unsere Theorie Charakteristisches. Er nimmt nach berühmten Mustern eine dreifache, vegetative, animalische und rationale Seele an und hält auch an der Vorstellung einer Welt- oder Allseele fest, zu welcher die Einzelseele sich verhält wie das Individuum zur Art. Wertvoll ist indessen die Erklärung vom Wesen und Begriff der Weltseele. Joseph äussert sich darüber folgendermassen: „nach Analogie unserer Seele denken wir uns eine Welt„seele; wir nehmen an, dass die Weltseele gleichfalls als ein rein „geistiges Wesen weder Körper ist, noch einen Körper erfüllt, noch „unter die Zeit fällt.“ Auch hier stossen wir auf einen plötzlichen Umschlag des Mikrokosmos in den Makrokosmos, resp. Makranthropos.

So bietet Joseph Ibn Zaddik nicht etwa eine Geschichte oder eine durchgeführte Entwicklung unserer Theorie. Die Auffassung des Menschen als eines Mikrokosmos bedeutet unserem Philosophen nur das Mittel zum Zweck, d. h. eine gut passende Voraussetzung, auf der er seine ethisch-religiös-philosophischen Gedanken aufbaut.[1])

Zu neuem Leben wachte die alte Theorie vom Mikro- und Makrokosmos auf in der Zeit der Renaissance- und Uebergangsphilosophen; allerdings ist sie nun wesentlich modifiziert durch christlich-religiöse, theologisch-scholastische Beeinflussung.

---

[1]) Obige Darstellung stützt sich auf die Abhandlung von M. *Doctor*, „Die Philosophie des Joseph (Ibn) Zaddik.“ Diss. Münster 1895. Vergl. darin besonders p. 8—10, 16, 18, 20, 21, 28, 30, 39.

Der deutsche Kardinal *Nicolaus v. Cusa* (1401—1464) ist es, der unsere Theorie nicht nur wieder aufnahm, sondern in einer Weise ausgestaltete, welche für die Schar der Uebergangsphilosophen massgebend blieb.[1]) Kam in der Antike der Terminus „Mikrokosmos“ nur sehr spärlich vor, so treffen wir denselben beim Cusaner in nicht weniger denn drei Schriften: „de docta ignorantia“, „de conjecturis“ und „de ludo globi“.[2]) In jeder dieser drei Schriften weist die Theorie eine besondere Färbung und Bedingtheit auf.

In der Schrift *„de docta ignorantia“* erscheint der Mikrokosmos als Produkt metaphysischer Principien und einer Weltanschauung, die sich wesentlich auf den Neuplatonismus gründen. Als Princip alles Bestehenden nennt der Cusaner das absolut Grösste, die gegensatzlose absolute Einheit und Einfachheit, Gott. Nichts wäre, wenn Gott, das Princip des Seins, nicht existierte. Das Grösste ist in ihm das Kleinste, das Kleinste das Grösste; Alles ist aktuell ewig nur in ihm, dem absolut Grössten und Möglichen. Nichts darf man mit diesem Superstantialen identifizieren, aber ebensowenig etwas von ihm unterscheiden; Alles ist in ihm, aus ihm und durch es, als höchstes Wirksames liegt es Allem rational zugrunde. Ohne es liesse sich keine Bewegung, Belebung, Intelligenz im Sein denken. Gott ist das All der Dinge, Alles in Einheit und als Grundursache Bewegung, Wille, Güte, Liebe. Das Dasein dieses Absoluten, dieser Form der Formen ermöglicht nun die Existenz auch eines konkret Grössten, des Universums. Dieses stammt aus dem absolut göttlichen Sein, jedoch nur als dessen Widerschein; es trat durch einfache Emanation, Entfaltung ins Dasein, ohne Vermengung mit Gott, der das absolute Sein des Universums ist; es stieg einfach in unendlicher Weise aus ihm hervor. Doch bleibt Gott in jedem Ding, also auch im Universum, das, was sie absolut-wirklich an sich sind, abgesehen von aller Vielheit und Verschiedenheit. Vermittelst des Universums ist Gott in Allem und die Vielheit der Dinge ihrerseits in Gott. So erscheint das Universum, obschon ihm wegen seines konkreten Seins nur beschränkte Möglichkeit eignet, in seinem absoluten Grund als ein weltlicher Gott, daher jene Philosophen der Natur so hohe Verehrung und Bewunderung zollen. Da Gott ohne Verschiedenheit in Allem sich befindet als die Seele und der Geist der Welt, als das Absolute in jedem Ding wirkt, jedes durchdringt, er-

[1]) Wir citieren nach der Ausgabe von *Scharpff*. 1882.

[2]) Scharpff, p. 79, 137, 129.

hält, fördert, gestaltet, fasst der Cusaner, wenn er auch den Ausdruck selbst nicht anwendet, das Universum als eine in sich bestehende individuelle Persönlichkeit, als einen Makrokosmos, resp. Makranthropos auf. Wie Gott absolut, so ist das All in jedem Ding konkret vorhanden und insofern und insoweit stellt jedes wirklich existierende Wesen das Universum dar: Alles ist in Allem und Jedes in Jedem, Jedes in Allem und Alles in Jedem. Die höchste Stufe im Universum nimmt die menschliche Natur ein, sie vor Allem stellt das Universum vollkommen in sich dar, fasst die ganze Welt in sich. Ein jeder Mensch ist ein Mikrokosmos. [1])

In derselben Schrift stossen wir noch auf weitere spezifisch makrokosmische Uebertragungen. Als Kirchenfürst muss Nicolaus von Cusa den theologisch-scholastischen Anschauungen seiner Zeit Rechnung tragen. Von Gott, dem absoluten Sein, durfte er nicht nur in philosophisch-spekulativen Terminis sprechen, sondern vor Allem musste er das Trinitätsprincip wahren. So ist denn Gott als absolute Einheit dreieinig. Natürlich darf es sich beim Universum, der konkreten Einheit, nicht anders verhalten. Den drei göttlichen Personen: dem Vater als der Einheit, dem Sohn als der Gleichheit und dem heiligen Geist als der Verbindung beider entsprechen die drei universellen Einheiten des konkret Machenden, konkret Fähigen und der Verbindung dieser beiden. [2]) Dieser trinitarische Makrokosmos dürfte in seiner Art einzig sein.

In der Schrift „*de conjecturis*“ kehrt der Mikrokosmos wieder, im Wesen derselbe, nur in veränderten Ausdrücken: Das Menschenwesen umfasst in menschlich beschränkter Weise das Universum; der Mensch ist die menschlich modifizierte Welt im Kleinen. Weil überhaupt konkretes Wesen ihm zukommt, könnte er ebensogut menschlicher Löwe, menschlicher Bär sein.

Abweichend von der Schrift „de docta ignorantia“ fasst Nicolaus in den „conjecturis“ das Universum als aus drei Welten bestehend auf: [3]) aus einer geistigen Centralwelt, einer mittlern Verstandeswelt, alle umschlossen von der körperlichen Sinnenwelt. Mikrokosmisch kehren die drei Welten im Menschen wieder als geistige Kontemplation, Vernunft, Verstand mit der Beigabe der Sinnlichkeit. [4])

---

[1]) Vergl. zum ganzen Alinea „de docta ignorantia“, I, 10, 11, 16, 21, II, 3, 4, 2, 5, III, 3.

[2]) A. a. O. II, 7.

[3]) „De conjecturis“ I, 14.

[4]) A. a. o. II, 15.

Sehr sinnig spricht sich der Cusaner endlich in der Schrift *„de ludo globi“* über die Lehre vom Mikrokosmos aus. Der Herzog Ludwig von Bayern und unser Kardinal, des Spielens müde geworden, beginnen ein Gespräch über den vor ihnen stehenden Globus, welcher ihnen den Kosmos repräsentiert. Man hört den Gedanken äussern, weil der Mensch, dieser Mikrokosmos, eine Seele habe, müsse auch die grosse Welt makrokosmisch eine Seele haben, eine Art Weltkraft, zu der die ganze Körperwelt sich verhalte, wie der menschliche Körper zur Seele; überall sei die Seele im Makrokosmos verbreitet, sie sei die Empfindung in den empfindenden, das Wachstum in den wachsenden Wesen. Substantiell finde sie sich überall, äussere sich jedoch accidentiell verschieden je nach den Organen des betreffenden Wesens. Im Anschluss hieran meint der junge Herzog, man sollte eigentlich von drei Welten sprechen: von dem Menschen als der kleinern, von Gott als der grössten, von der Welt als der grossen, über den Mikro- und Makro- noch einen Megistokosmos setzen, je eine als das Bild der andern. Dieser so nahe liegende Gedanke, eine letzte Konsequenz der neuplatonisch-mystisch angehauchten Naturphilosophie, wird hier aber nur gestreift, indem der Kardinal alsbald zu einem längern Exkurs über das Wesen des Mikrokosmos fortschreitet. Als Teil des Grossen, des Universums ist der Mensch ein Mikrokosmos, denn in allen Teilen spiegelt sich das Ganze, da der Teil ein Teil des Ganzen ist. *Den Ausschlag giebt die richtige Proportion.* Das Universum spiegelt sich in jedem seiner Teile, weil Alles im richtigen Verhältnis zu ihm steht; im Menschen spiegelt es sich aber besser als in jedem andern Teil. Der Mensch ist folglich eine vollkommene Welt, wenn schon nur ein Mikrokosmos. Was das Universum universell hat der Mensch partiell, trägt aber dennoch das Universum vollkommen in sich. Das Universum bildet ein Reich im Grossen, der Mensch ein eben solches im Kleinen, d. h. sobald eine vernünftige Seele in ihn kommt. Ohne Seele hört der Mensch auf, ein Reich und damit ein Mikrokosmos zu sein.[1])

Die ganze Theorie vom Mikro- und Makrokosmos geht bei Nicolaus von Cusa eigentlich zurück auf das Princip der Coincidenz der Gegensätze: Gott ist durch Alles in Allem und Alles ist in Gott; als das absolut Mögliche, in welchem Sein und Können zusammenfallen, ist er zugleich das Grösste und Kleinste. Mit dem erwähnten

[1]) Vgl. z. g. A. „de ludo globi“ l. I.

Princip verbindet sich das andere sogenannte principuum indiscernibilium: Das All als das konkret Mögliche finde sich in Allem, aber in jedem Wesen in verschiedener, ihm eigentümlicher Weise. Es mag nicht unerwähnt bleiben, dass der Cusaner auf mathematischem Wege zum Princip der Coincidenz der Gegensätze gelangte: Dreieck, Kreis, Kugel sind alle in der unendlichen Linie enthalten.

Nicolaus von Cusa wurde auch schon, weil er die Sinnenwelt als die Gottheit selbst auffasst, ein naturalistischer Pantheist genannt. Man sollte ihn vielleicht eher einen Absolutheitspantheisten nennen, gilt ja doch Gott als das Wahre und Wirkliche an jedem Ding, sofern letzteres absolut ist.

Die Schriften des Kardinals von Cusa inaugurierten eine mächtige Bewegung, welche 50—100 Jahre später sich offene Bahn brach. Am unmittelbarsten gelangten die darin vertretenen Ideen zum Ausdruck bei dem von der Kirche zum Feuertod verurteilten Nolaner *Giordano Bruno* (1548—1600). Dieser erneuert zunächst in seiner Hauptschrift „*Von der Ursache, dem Princip und dem Einen*“ [1]) die von Nicolaus von Cusa nur gestreifte platonisch-neuplatonische Theorie von der Weltseele als der in Allem wirkenden, zweckmässig thätigen Kraft, dem belebenden und beseelenden Princip. Der engere Weltbegriff, wonach bis jetzt der Welt Kugelform zukam, musste einem schrankenlos erweiterten, einem unendlichen, eine Welt von Welten in sich schliessenden Allbegriff einer unbegrenzt endlosen Welt weichen, die gleichwohl den Eindruck eines göttlich bewegten Alllebens gewährt [2]), weil ihr völlig immanent die Weltseele innewohnt. Letzterer gebührt das Prädikat einer allgemeinen Vernunft, die als innerstes Wesen der Weltseele die Welt erfüllt und erleuchtet. Deshalb kann die Weltseele bewegend und erregend durch alle Glieder des Universums ergossen den Körper des Alls durchdringen; sie ist nicht an einen bestimmten Teil gebunden, sie wirkt als innerliche und äusserliche Ursache des Universums fortwährend Alles in Allem. Allgemein im All, speziell in den Teilen, findet sie sich doch in jedem Teil eines Wesens ganz vorhanden. Das Universum gewährt den Anblick eines wohlgestalteten, regierten, aber zugleich in und durch sich selbst belebten, autodynamischen Gesamtorganismus, eines Makrokosmos. Diese Lehre vom makrokosmischen, resp. makranthropischen All übernahm Bruno nicht

---

[1]) Wir citieren nach der Ausgabe von *Lasson*, 1872.

[2]) A. a. O. Dial. II.

ungeprüft von Plato, der Stoa und den Neuplatonikern, sondern verlieh ihr auf Grund eigener Wahrnehmung eine eigene Deutung. Wie sämtliche Uebergangsphilosophen, widmete er sich lebhaft der Magie, Alchymie und Geomantie.[1] In Krystallen, Edelsteinen nahm er Kräfte wahr, welche auf den menschlichen Körper und Geist Einfluss haben. Daraus zog er den generalisierenden Schluss, dass das ganze Universum und jedes einzelne Ding einen Keim des Lebens in sich trage, dass dem kleinsten Körperchen ein belebter Teil eignet, wenn auch nicht der „Thatsache", so doch der „Substanz" und dem „Princip" nach, wie Bruno sich ausdrückt. Als universale Form existiert in jedem Ding Seele, Geist. Dieser Stich ins Magisch-Occultistische mag eine Reminiscenz aus Brunos frühesten, lullischen Schriften und nur nebenbei ins Hauptwerk hinüber gekommen sein, denn Bruno selbst legt gar kein Gewicht darauf; wir erwähnen den Zug, weil es interessant ist zu sehen, wie die scheinbar uniforme Lehre vom Makrokosmos doch stets mehr oder weniger durch die Individualität ihres Vertreters beeinflusst wird.

Es wurde schon gesagt, dass die Weltseele als belebendes Princip in jedem Teil eines Wesens ganz vorhanden sei. Hieran knüpfen sich weittragende Folgerungen. In letzter Linie fallen nämlich für Bruno Materie und Form, Urwirklichkeit und Urvermögen zusammen in ein letztes einheitliches Princip alles Seins, in eine wirkende Kraft, welche als immanente Ursache und Einheit zugleich Princip und Substanz ist. Diese monistische Substanz findet sich natürlich im Kleinsten wie im Grössten; Alles ist in Jedem und Jedes in Allem, wie schon Nicolaus von Cusa es aussprach. Indem Bruno hieraus eine einfache, naheliegende Folgerung zieht, geht er weit über seinen Vorgänger hinaus. Kein Seinswesen, welches Materie und Form einschliesst, ist so klein, dass es nicht geistige Kraft und Form enthalten könnte. Deswegen sind diese kleinsten Wesen die eigentlichen Elemente alles Seins.[2] Diese Minima oder Monaden, wie Bruno sie heisst, enthalten als individuelle, unter sich verschiedene, unteilbare, unvergängliche Einheiten eine jede in sich was Alles in Allem ist, jede ist ein Spiegel des Alls, offenbart das Wesen der einen Allem zugrunde liegenden Substanz. Eine solche Monade ist nicht ein leerer Punkt, sondern eine kleine minimale Kraftform, ausgestattet mit geistiger Potenz; alle Monaden sind

[1]) Vgl. p. 55 [2])

[2]) Vgl. Bruno, de monade, numero et figura.

einzeln wirksam, doch wirken sie sämtlich im selben Sinn. Als Keime alles Wirklichen ermöglichen sie die Unendlichkeit des Universums, durch alle und durch Alles geht das eine Leben des Einen.

Die antike, einen naiven Mikro- und Makrokosmos postulierende Nebeneinanderstellung von Kosmos und Mensch beginnt zu schwinden. Bruno betritt, allerdings noch im Dämmerlicht, *die Bahn einer rein geistigen Weltauffassung* und eröffnet dieselbe *mit der Lehre von den Monaden, deren jede* ihrem eigentlichen Wesen nach *ein mit makrokosmischen Attributen geschmückter Mikrokosmos ist.*

Mit Bruno sind wir den übrigen Philosophen der Uebergangszeit zeitlich und gedanklich ordentlich vorangeeilt. Es gilt zurückzukehren, da unter den philosophischen Verwandten des Italieners von Nola mehr als einer mikro- und makrokosmische Tendenzen verrät. Aus der Menge ragt besonders hervor der Schweizer *Philippus Aureolus Paracelsus Theophrastus Bombastus von Hohenheim,* (1493—1541) unter dessen zahlreichen Schriften sich auch eine „philosophia sagax i. e. scharfsinnige Philosophie der grossen und kleinen Welt“ findet. Die darin enthaltenen mikro- und makrokosmischen Gedanken wiederholen sich gehäuft auch in andern Schriften desselben Verfassers wie: „Das Buch von den tartarischen Krankheiten I—IV“; „Paramirum I—II“; „Paragranum I—IV;“ „de podagricis:“ „labyrinthus medicorum“; „de pestilitate“; „de separatione rerum naturae“; „de caduco matricis“ u. A.[1])

Paracelsus verrät deutlich neuplatonische Beeinflussung, wenn er das All aus drei Welten bestehen lässt: aus einer geistig-göttlichen, siderisch-himmlischen und irdisch-elementischen. Die drei bilden zusammen ein lebensvolles Ganzes, an welchem der Mensch teilnimmt: ein göttlicher Funke lebt in ihm; durch seine Seele, Sinne und Gedanken hat er Zusammenhang mit der siderischen Welt; sein Leib baut sich aus den irdischen Elementen auf. Im Universum wie im Menschen lässt sich je ein geistiger Zusammenhang behaupten, daher auch zwischen Welt und Mensch durchgehends sympathetische Beziehungen bestehen.[2])

Von jedem der drei Teile, den drei Welten existiert eine besondere Wissenschaft. Von der göttlichen Welt handelt die Theologie, von der siderischen die Astronomie und von der elementi-

[1]) Wir citieren nach der Ausgabe von Huser, Strassburg 1616.

[2]) Vgl. Phil. sag. 316 A. B. 345 C.

sehen die Philosophie oder Naturlehre im engern Sinn. Auf diesen drei Pfeilern ruht die Medizin, die Arzneikunde. Als Arzt und Laie steht Paracelsus der Theologie ferner. Daher liegt die Stärke des paracelsichen Mikro- und Makrokosmos auf dem Gebiet der Philosophie, der elementischen Naturlehre und der Astronomie, der Lehre von der siderisch-himmlischen Welt.[1] Hier öffnen sich für Paracelsus die Schleusen einer mikro- und makrokosmischen Vergleichung.

Als Arzt kennt Paracelsus nur *eine* Aufgabe: Ausbildung der Arzneikunst zur Erkenntnis und möglichst rationellen Bekämpfung der Krankheit, welch letztere er als eine organische Störung im Welt- wie im Menschenleib auffasst. Denn Welt und Mensch sind je ein Organismus, jede in sich selbst beschlossen. Die grosse Welt bleibt in ihrem Gehäuse und der kleine Mensch in seiner Haut als seinem Haus. Die Wirkung einer Krankheit vergegenwärtigt sich Paracelsus so lebhaft, dass er sie personifizierend einen eigentlichen Organismus, einen ganzen Mann nennt, gegen deren Uebel es Arzneien in der grossen und in der kleinen Welt giebt. Weil die Krankheit im All wie im Menschen vorkommt, resultiert für den Arzt die Pflicht, neben dem Studium der menschlichen Natur dasjenige der grossen Welt nicht zu vernachlässigen, vielmehr in erster Linie die Mutter des Menschen, die Natur, erkennen zu suchen. Ein Philosoph darf am Himmel und in der Erde nichts anderes finden, als auch im Menschen und im Menschen nichts, denn was Himmel und Erde haben. Solche Kenntnis zündet ihm der heilige Geist durch das Licht der Natur an. Weiss der Arzt alle Krankheiten ausserhalb des Menschen, dann tritt er zum Menschen selbst und entwirft eine Kosmo- und Geographie desselben. Nur eine Orientierung über die grosse Welt gewährt die Normen und Principien zu einer richtigen Behandlung des Menschen.' Paracelsus kann sich nicht genug thun stets wieder zu betonen, dass der maior mundus und der Mikrokosmos aufs Engste miteinander verbunden sind. Der Arzt muss unbedingt erkennen, woraus der Mensch geschaffen ist, muss wissen, dass Himmel und Erde seine Eltern sind. Jedes Kind schlägt in die Art der Eltern, der Mensch in die Art der grossen Welt, alle ihre Eigenschaften, Kräfte, Wesen befasst er in sich, unterscheidet sich nur durch Form und Figur, und wenn es nicht nach richtigen Teilen geschieht, entstehen allerhand Gebrechen.

[1]) paragr. II, 1

Umgekehrt weist die Natur, die Welt, der grosse Mensch, alle kleinmenschlichen Proportionen, Divisionen, Teile, Glieder eines einzelnen Individuums auf. Sie hat Augen, Ohren, Stimme, Atem, Beweglichkeit, Körperteile. Daher soll der Arzt nicht weniger die menschliche Natur zu erforschen trachten, den Himmel und die Natur des Weltalls im Menschen beurteilen, da Mikro- und Makrokosmos einander äusserlich und innerlich gleichstehen und des Menschen Anatomie der Anatomie des Alls entspricht. [1])

Treten wir nun auf die nähern Vergleichungen ein, so haben wir uns zunächst mit der Philosophie, der Naturlehre des Paracelsus abzufinden.

Der Mensch ist ein Mikrokosmos nicht zum wenigsten in Bezug auf seine elementisch-körperliche Zusammensetzung. Aus drei dynamisch gedachten kosmischen Grundprincipien Mercurius, Schwefel, Salz entstehen durch Ausscheidung die vier Elemente des heissen Feuers, der kalten Erde, des nassen Wassers, der trockenen Luft und bilden zusammen den Limus oder Limbus mundi, resp. terræ, den Kern und Grund aller Wesen und Eigenschaften der ganzen Welt. Aus dieser Masse machte der Schöpfer den kleinen Menschen, den limus parvus, welcher ein fünftes Wesen, eine Quintessenz, einen Extrakt aus jenem Gemenge darstellt. Alle Elemente finden sich als die parentes in ihm vor, er gleicht einem Bildnis im Spiegel. Er nimmt den Leib der Welt an wie der Sohn das Blut vom Vater. Woraus er besteht, daraus wird er auch erhalten; in der Speise oder Arznei isst er Teile der grossen Welt. Sein Blut ist gleich dem Holz, so viele Holzarten es giebt, so viele Blutarten. Auswüchse kommen an Bäumen vor, Krankheiten entwachsen dem Blut. Die Namen der kosmischen Krankheiten sollen auf die Menschen übertragen werden. Das Kupfer in der anorganischen Welt entspricht dem Aussatz am menschlichen Körper. Hölzer, Steine, Kräuter, Metalle, Mineralien, Maschinen existieren ebenso real im Menschen. Krankheiten in den Beinen, im Fleisch, im Blut finden ihre Pendants in den Würmern der Wurzeln, Kräuter, Blätter. Das menschliche Adernetz gleicht dem Baumstamm mit seinen ausgetriebenen Aesten. So sehr die kosmische Welt aus der Erde Feuchtigkeit schöpft und

---

[1]) Vgl. zum ganzen Alinea Paragr. II, 1. IV, 230 B: Param IV, 68 C; de podagricis II, 585 B. C; Paragr. I, 206 A. B. 205 B, 208 C: labyr. med. IV, 270: phil. sag. 346 A. B: lib tartar. V. 291. de modo pharmac. II, IV. 771 C. 778 C.

erhält, entnimmt der Mensch seinem Fleisch und Blut, Bein und Geäder die nötige natürliche Feuchtigkeit. Paracelsus treibt die elementische Identifikation so weit, dass er den Menschen Drache, Kröte, Hahn, Viper, Natter, Wolf, Schaf nennt. Andererseits nimmt die Welt als Makranthropos Speise zu sich in Form von Reife, Schnee, Kälte, Hitze, Feuchtigkeit, Trockenheit.[1])

Der Arzt beschäftigt sich nicht nur mit der untern Sphäre der elementischen Welt, sondern ebenso sehr mit der Astronomie, der Wissenschaft von der obern Sphäre der siderischen Welt; auch letztere dient zur Erkenntnis des Mikrokosmos. Paracelsus meint, der Arzt müsse den Menschen in den Himmel und den Himmel in den Menschen hineinthun. In der obern Sphäre existieren gleichfalls Luft und Feuer, aber nicht greifbar, sondern empfindsam und sichtend. Weil der Mensch auch aus himmlischem Limus besteht, ist des Himmels Sonne, Mond, Saturn zugleich des Menschen Sonne, Mond, Saturn. Das Firmament leidet an Krankheiten, die aus ungünstigen Configurationen entstehen und auf ungünstige Constellationen der Gestirne sind ihrerseits die menschlichen Krankheiten zurückzuführen. Der Organismus der Erde wie des Menschen leidet unter der Einwirkung der Sonne, wenn sie heiss hernieder scheint; dafür wachsen dann wieder alle Gewächse und der Mensch unter dem Einfluss der Sonne. Wie schon bemerkt, giebt es Gestirne des Himmels und solche des Mikrokosmos. Einem Sternschnuppenfall am Himmel läuft parallel der Ausfall von Haaren oder Augen am mikrokosmischen Körper. Jeder Mensch besitzt seinen eigenen Stern und je nachdem der Stern, in dessen Zeichen er geboren wurde, rauher oder freundlicher Art war, wird des Menschen Charakter wild, zornig, grimmig oder tugendhaft, mild. Wie die makrokosmische Sonne die Erde im Winter erfreut, so die mikrokosmische Sonne den Menschen im Alter. Natürlich denkt sich Paracelsus auch das Firmament belebt und ausgestattet mit zeitweise stürmischem Pulsschlag, Fieber und wechselnder Physiognomie. Diese Ansicht erhärtet er durch einen Satz, welcher an makrokosmischer Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lässt: Gott habe den Saturn als Schulmeister und Henker im Himmel gelassen.[2])

[1]) Vergl. z. g. A. de separ. rer. nat. 903 B, 946 A.; philos. sag. I, 345 C; 346 A, B; Param. II, 2, 42 C. Paragr. I. 207 A, B. 208 A, 206 C, 236 A, B; lib. tartar 314 C; labyr. med. IV 270; de cad. matr. III, 612.

[2]) Vergl. z. g. A. Paragr. I. 205 B; 207, 208; lab. med. IV, 270; de separ. rer. nat. 910 A, 911 C; de cad. matr. III, 612; de pestilitate 381 B.

Der paracelsische Mikro- und Makrokosmos lässt sich nach obigen Ausführungen in der Hauptsache als ein *medizinischer* bezeichnen. Ausgangspunkt ist das thatsächliche Vorhandensein von Krankheiten, welche, weil organischer Natur, nur in Organismen, in der grossen und kleinen Welt vorkommen können. Des öftern schlägt jedoch des Paracelsus Denkweise in sinnlose Phantasterei über; ein Beispiel genüge in dieser Hinsicht: Wie der Mensch aus drei Teilen, Leib, Seele, Geist bestehe, so auch der Makrokosmos, nämlich aus Europa, Asien, Afrika.[1])

Wir können es uns nicht versagen, noch mit Paracelsus' eigensten Worten den Terminus Mikrokosmos zu erklären. Es ist dies zugleich die erste ausführliche Erklärung des Ausdrucks, der wir in der bisherigen Geschichte unserer Theorie begegnen. Die bisher genannten Philosophen setzen alle mehr oder weniger Wesen und Inhalt des Begriffs als bekannt voraus. Die Definition des Paracelsus lautet: „Auss dem Menschen nuhn folget der Edel namm Microcosmos: Das ist so viel, dass all Himmlische Leuff, Irdische Natur, Wässerische eigenschaft, und Lufftische wesen in ihm sind: in ihm ist die Natur aller früchte der Erden, und aller Ertz, natur der Wasser, darbei auch alle Constellationes und die vier Wind der Welt. Was ist auff Erden, dess Natur und krafft nit im Menschen sei? Aus dem edelsten Compositum, dem limbus hat Gott den menschen gemacht. Diese grosse wunderbarliche Ding sind alle im Menschen: alle die Krafft der Kreuter, der Beumen, nit allein der Erden gewechsen Krefft, sondern des wassers, alle eigenschaft der metall, alle Natur der Marcasiten, alle Wesen der Edelsteinen.“ [2]) „Der Mensch ist Microcosmos, das fünfft Wesen der Element und des Gestirns oder Firmaments in der obern Sphäre und in der undern Globul.“ [3])

Die mikro-makrokosmische Denkweise des Paracelsus, die unbehülfliche Form ihres Ausdrucks mag uns da und dort ein Lächeln abzwingen und in der That, wenn irgendwo, so treten hier die Schäden und Schwächen unserer Theorie handgreiflich zutage. Doch liegt dem bunten Spiel ein tieferer Sinn zugrunde: das Bedürfnis nach einheitlichem Denken, welchem ein Mann mit wildbewegten Lebensschicksalen in der Sprachweise des 16. Jahrhunderts Ausdruck zu geben versucht.

[1]) De separ. rer. nat. 946 A, 903 B.
[2]) De orig. morb. invis. 103 C.
[3]) Philos. sag. I. 345 C, 346 A, B.

Die mikro-makrokosmische Betrachtungsweise von Mensch und Welt wurde von den übrigen Uebergangsphilosophen einfach übernommen. Wir begegnen ihr beim Sachsen *Valentin Weigel* (1533—94), welcher den aus dem limus terræ geformten Menschen die ganze Welt in sich befassen und alle Dinge sein lässt. Der Leib ist elementarischen Ursprungs, ein Auszug aus allen sichtbaren Substanzen, weshalb der Mensch alles Andere, die ganze grosse Welt, erklären kann. Die Seele ist siderisch und gewährt die Erkenntnis der Gestirne und Geister. Der unsterbliche Geist vermag, weil selber göttlichen Wesens, Gott zu erkennen. Darum lautet der gute Rat Weigels: Erkenne dich selbst, dann erkennst du ohne weiteres die Welt.

Der Mailänder *Cardanus* (1500—1576) wiederholt die These, dass der Mensch durch Leib und Seele der elementischen Welt und dem Himmel gleich sei und betont noch eine andere Seite des paracelsischen Mikrokosmos, die Lehre von der zwischen Welt und Mensch durchgehends waltenden Sympathie und Antipathie. Der Calabrese *Campanella* (1568—1639) folgt ihm hierin.[1])

Nach Zeit und Inhalt bildet den Abschluss unserer Theorie in der Uebergangszeit der Görlitzer Schuster *Jakob Bœhme* (1575—1624).[2]) Von anderer Seite herkommend, nimmt er den Mikro- und Makrokosmos auf. Bœhme empfindet das lebhafte Bedürfnis, den in seinem sittlich-religiös-individuellen Bewusstsein wahrgenommenen Zwiespalt von Gut und Böse zu ergründen. Wie lässt sich dieser erklären? Nur aus dem Geheimnis des Weltalls, welch' letzteres den Dualismus eines himmlischen Reiches des Lichtes und eines höllischen Reiches der Finsternis in sich birgt. Der Weltzusammenhang seinerseits weist zurück auf den letzten Urgrund von Allem, Gott, in welchem ein ursprünglicher Unterschied angenommen werden muss. Als „lebendiger, allkräftiger, allwissender, allhörender, allsehender, allriechender, allschmeckender, allfühlender Geist“ gebiert sich Gott selbst durch das Medium von sieben Quellgeistern, giebt sich selbst in der Welt einen Leib, macht sich in ihr kreatürlich, bewegt sich in ihr. Als Selbstgebärung Gottes geht die Welt aus ihm hervor, ein lebendiges Wesen mit makrokosmischen, respektive makranthropischen Attributen, durchströmt von dem einen göttlichen Leben. In ihrem Allleben gleicht sie einem köstlichen Baum, dessen Stamm die Sterne, dessen

[1]) Vgl. J. E. Erdmann, Grundriss der Gesch. der Philos., pag. 529 ff.

[2]) Wir citieren nach der „*Aurora*“ (sämtliche Werke, 1835).

Aeste die Elemente, dessen Früchte die Menschen, dessen Saft die klare Gottheit ist. Im belebten All wirken zwei Qualitäten, eine gute und eine böse, „grimme“, eine himmlische und eine höllische; ebenso quillen im Menschen bald die gute Qualität des heiligen Geistes, bald die schlechte des Teufels. Beide Qualitäten kämpfen beständig miteinander, vorbildlich für den Menschen schon in Kain und Abel, für die Welt in Regen und Sonnenschein. Doch soll die gute Qualität in der Natur sieghaft mächtig sein und dem Menschen die Ueberwindung des Bösen durch das Gute gelingen.[1])

Die Ableitung der Welt aus den sieben Quellgeistern zu reproduzieren, gehört nicht hierher. Es genügt, zu konstatieren, dass auch Böhme den Menschen aus den Bestandteilen der Natur, den Elementen und Sternen bestehen lässt und nach Anleitung des Paracelsus die grosse und die kleine Welt je in die drei Kreise der elementisch-geschöpflichen, der siderisch-kraftbeseelten, der göttlich-geistigen Natur teilt. Zusammen bilden sie *ein* göttliches Allleben: in Gott ist Alles und Gott selbst ist Alles, das Herz, der Quellbrunn der Natur. Ueber und hinter Allem steht die „lichtheilige, triumphierende göttliche Kraft, die unveränderliche heilige Dreifaltigkeit.“ Himmel und Erde, Sterne und Elemente samt allen Kreaturen bilden zusammen den „ganzen Gott“. Alles fliesst aus ihm.

Bis dahin hielten sich Böhmes mikro- und makrokosmische Vorstellungen in erträglichen Schranken. Dieses Mass überschreiten sie, wenn er in aller und jeder Beziehung in der Welt einen Bau von menschlichen Formen sehen und die verschiedensten Bedeutungen herausfinden will. So soll das Inwendige oder Hohle im Leib eines Menschen „die Tiefe zwischen Sternen und Erde“ bedeuten. Der ganze Leib mit allem darin Befindlichen bedeute Himmel und Erde, das Fleisch die Erde, das Blut das Wasser, der Odem die Luft, die Adern die Kraftgänge der Sterne, denn die Sterne mit ihrer Kraft herrschen in den Adern; die Eingeweide bedeuten der Sterne Verzehrung, weil sie verzehren, was der Mensch an Nahrung in sich aufnimmt und weil die Sterne Alles was sie gemacht, selbst wieder verzehren. Da verschiedene Elemente in verschiedenen Organen herrschen, bedeutet das Herz im Menschen die Hitze oder das Element Feuer, die Blase die Luft, die Leber das Wasser, die Lunge

[1]) Vergl. zum ganzen Alinea Aurora II, 30: Vorwort 8—9: I, 2. Vorwort 21.

[2]) A. a. O. II, 32 ff.

die Erde. Dies hindert Böhme nicht, gleich nachher die stoffliche, unbewegliche, vernunftlose Erde als das Fleisch der Welt zu bezeichnen, welches von der Sternkraft bewegt wird wie der menschliche Körper durch die siderisch bewegten Adern. Diese Kräfte konzentrieren sich im Menschen in der weichen, sanften Gehirnmaterie. Im Kosmos entspricht dem Gehirn der ebenfalls aus weicher sanfter Materie bestehende Himmel; zündet dieser mit seiner Kraft die Sterne und Elemente an, dass sie quellen und treiben, so sind in des Menschen Haupt alle Kräfte „sanft, lieblich, freudenreich" beisammen. Zur Abrundung und Vervollständigung der Illusion lässt Böhme es auch nicht an einem himmlischen Hinterhauptloch fehlen, dem Durchgangs- und Verbindungsort zwischen Kopf und übrigem Leib.[1])

Natürlich zahlt der Görlitzer Schuster der trinitarischen Spekulation der Zeit seinen gebührenden Tribut. Himmel, Sterne, die ganze Tiefe zwischen den Sternen samt der Erde bedeuten Gott den Vater[2]), die Sonne in der Tiefe zwischen den Sternen, als deren licht- und kraftspendendes Herz bedeutet den Sohn; von diesem her existieren die drei Elemente Feuer, Luft, Wasser, sie machen die lebendige Bewegung und den Geist aller Kreaturen aus, sind der heilige Geist. Dem trinitarischen Makrokosmos schliesst sich der trinitarische Mikrokosmos unmittelbar an. Die Kraft im Gemüt des Menschen ist Gott der Vater, das Licht im Gemüt ist Gott der Sohn, die vernünftige Seele ist der heilige Geist.[3])

Böhmes Lehre vom Makro- und Mikrokosmos bewegt sich im Kreis. Will man gründlich und eigentlich wissen, wie die Geburt oder der Anfang der Planeten, Sterne und des Wesens aller Wesen in der Tiefe dieser Welt sei, so muss man die Geburt oder des Lebens Anfang im Menschen betrachten und weil der Mensch aus dem göttlichen Wesen und nach der Qualifizierung Gottes geschaffen ist, hat das menschliche Leben einen solchen Anfang und Aufgang wie derjenige der Sterne und Planeten gewesen ist. „Ihr Lauf ist nichts Anderes als das Regiment im Menschen." Zwischen Geburt und Aufgang der Sternen- und Planetenwelt einerseits und des Menschen andererseits besteht gar kein Unterschied.

In Böhme vereinigen sich gewissermassen die verschiedenen mikro- und makrokosmischen Elemente der Uebergangszeit in einem

[1]) Vergl. z. g. A. Aurora II, 19, 29.
[2]) A. a. O. III, 18 ff.
[3]) A. a. O. III, 37.

bunten Gemisch von religiös-theologisch-pantheistisch-mystischer Spekulation und bizarrer Naturphilosophie. Böhmes Welt- und Menschenbild ist überhaupt mehr eine reine und naive Poesie, nicht ein Produkt der Reflexion. Als Meister in der dichterischen Allegorese bietet er nicht eigentliche Philosophie. Er will Alles nur vage und willkürlich „in Gleichnissen“ andeuten. Poesie und Philosophie, Mystik und Naturerkenntnis mengt er durcheinander, lässt sie in einander übergehen. Es musste unbedingt eine Klärung eintreten.

C.

Die Theorie im Zeitalter der modernen Philosophie.

Jede Zeit hat ihren Mann, der ihr Bewusstsein zum besondern Ausdruck zu bringen weiss. Vom Ende des 17. Jahrhunderts an datiert diejenige Periode der Geschichte der Philosophie, in welcher das individuelle Bewusstsein, die Subjektivität hervortritt und besondere Betonung erfährt. Dieser Richtung auf das Individuelle verlieh *Leibniz* (1646—1716) klassischen Ausdruck in seiner *„Monadologie“*, welche er 1714 als eine Art Extrakt und Quintessenz seiner Weltanschauung herausgab. Zwar brachte er damit nichts schöpferisch Neues auf den Plan; wir deuteten an, dass *Bruno* das Verdienst zukommt, der Philosophie neue Bahnen eröffnet zu haben durch Aufstellung einer mikro-makrokosmischen Monadenlehre. Dies geschah indessen mehr nur fragmentarisch. Leibniz blieb es vorbehalten, nach einem Zeitraum von ungefähr 100 Jahren Brunos Lehre aufzunehmen und zur Basis einer eigentlichen Weltanschauung zu machen. [1])

Nach Leibnizens Monadenlehre sollen die Elemente der Dinge, des Seins in letzter Linie die Monaden sein, d. h. einfache Substanzen, unkörperliche, unräumliche, unteilbare Einheiten. Als solche sind sie die wahrhaften, beseelten Atome der Natur, unkörperliche geistige Automaten, Einheitspunkte, *Individuen*, ausgestattet mit Vorstellungsthätigkeit, mit Begehrungstrieben, mit Eigenschaften, jedoch ohne

[1]) Die neueste Leibniz-Forschung lehnt einen historischen Zusammenhang zwischen Leibniz und Bruno ab; ersterer habe das demokritische Atom geistig gefasst und die Bezeichnung Monade vom jüngern van Helmont übernommen. Immerhin bleibt wenigstens ein gedanklicher und logischer Zusammenhang zwischen Leibniz und Bruno unleugbar.

irgend welche Wechselwirkung. „Die Monaden haben keine Fenster.“ Aenderungen und Beziehungen kommen ihnen nicht von Aussen her zu, sondern liegen immanent in ihnen, resultieren aus einem innern Princip, dessen Thätigkeit im Begehrungstrieb sich kundgiebt. Den Monaden eignet ferner Selbstgenugheit, Suffisanz und selbstbestimmende freie Thätigkeit, Spontaneität. Als Inhaber einfacher Vorstellungen heissen diese letzten Seinselemente auch reine Monaden oder Entelechien; sind die Vorstellungen deutlicher und mit Erinnerung verbunden, so heissen sie Seelen. In den Monaden, speziell in den Seelen, finden sich neben den deutlichen Vorstellungen auch verworrene, Leidenschaften; doch besitzen die Monaden Willen, um deren Macht zu brechen und andere Gewohnheiten anzunehmen. Jeder gegenwärtige Zustand einer Monade ist die natürliche Folge ihres vorhergehenden Zustandes, denn jede Monade ist „gros de l'avenir“ [1]) zukunftsschwanger, trägt die Zukunft in ihrem Schoss. Die Seelen oder vernünftigen Monaden besitzen zudem Gedächtnis und vermögen infolgedessen unter ihren Vorstellungen eine Verbindung herzustellen.[2])

Ueber diesen höhern Monaden erhebt sich als höchste und vollendetste, als der letzte Grund und Quell der Dinge, Gott. Er besitzt Vollkommenheit, positivste Wirklichkeit, er ist die ureine, ursprüngliche, einfache Substanz im eminentesten Sinn. Alle andern Monaden sind im Vergleich zu ihm nur geschaffen und abgeleitet, seine Erzeugnisse, sie entstehen „durch beständige Ausblitzungen der Gottheit von Augenblick zu Augenblick“.[3]) Weisen die einzelnen Monaden neben klaren auch undeutlichere Vorstellungen und Begehrungen auf, so ist Gott absolute Macht, Wissen, Wille. Die einzelnen Monaden handeln nur soweit sie deutlichere Vorstellungen haben und leiden wegen ihres Gehaltes an verworrenen Vorstellungen. Zu Anbeginn der Dinge fordert jede Monade in den Vorstellungen Gottes, dass er bei der Regelung der übrigen Monaden auf sie Rücksicht nehme. Diese stattgehabte Verknüpfung und Anpassung aller an jede und jeder an alle Monaden bewirkt, „dass jede einfache Substanz Beziehungen hat, die alle übrigen ausdrücken, dass sie folglich ein beständiger, lebendiger Spiegel des Universums.“[4]) eine

[1]) A. a. O. 22.

[2]) Vergl. zum ganzen Alinea „Monadologie“ 1, 3, 7, 14, 15, 16, 18, 19, 22, 49.

[3]) A. a. O. 47.

[4]) A. a. O. 56.

Welt für sich ist. Giebt es eine unendliche Menge einfacher Substanzen, so giebt es gleichsam auch eben so viele verschiedene Universa; denn jede einzelne Monade, von denen keine der andern gleich ist, spiegelt das Universum nach ihrer Weise, unter ihrem speziellen Gesichtspunkt ab, spiegelt überhaupt vermöge der Beziehungen, die sie zu den andern hat, alle andern Monaden ab. Freilich kann diese Vorstellung des ganzen Universums nach den Einzelheiten seines Inhaltes nur eine verworrene sein, da die Monaden zwar nicht in Bezug auf den Gegenstand, wohl aber in Bezug auf den Grad der Erkenntnis desselben beschränkt sind. Es hängt dies vom Grad der in einer Monade vorhandenen deutlichen Vorstellungen ab. Da in jedem Körper eine solche seelenartige Monade vorhanden ist, vermag jeder Körper infolge einer bestehenden immanenten Verknüpfung die Nachwirkung alles dessen zu empfinden, was im Universum geschieht. In jedem einzelnen Körper könnte man lesen, was im ganzen Universum geschah, geschieht, geschehen wird. Leibniz versteigt sich so weit, selbst den Körper, welcher ja nur eine stoffliche Erscheinung ist, als Spiegel des Universums zu bezeichnen. Wegen ihres rein geistigen Seinsgehaltes kann natürlich bei den Monaden weder von einer Erzeugung noch von einem völligen Tod die Rede sein. Erstere ist nur Entwicklung und Vergrösserung, letztere Entfaltung und Verkleinerung. [1])

In der kleinen Schrift *„Die in der Vernunft begründeten Principien der Natur und Gnade"* bietet Leibniz noch einige Ergänzungen zum oben entwickelten Monadenbegriff. Keine Gestalt, nur innere Eigenschaften und Thätigkeiten kommen den einfachen Substanzen zu, die nur nach ihren Vorstellungen und Begehrungstrieben vielfach modifiziert sind. Stärker als in der „Monadologie" wird ferner die allgemeine Verknüpfung unter den Monaden und ihren Körpern betont und auf diesem Wege die mikrokosmische Abspiegelung abgeleitet. Das Universum selbst erhält das Prädikat der Schönheit. [2])

Eine charakteristische Erweiterung findet der Leibnizische Monadenbegriff schliesslich in den zwei Schriften *„Neues System über die Natur"* [3]) und *„Ueber die Natur an sich"*. [4]) Die Monaden

---

[1]) Vgl. z. g. A. a. a. O. 38—41. 43. 45. 47. 48. 9. 56. ff. 60—62. 65. 73. 83.

[2]) „Die in der Vernunft begründeten Principien der Natur und der Gnade" 1—2. 13.

[3]) „Neues System über die Natur" 11.

[4]) „Ueber die Natur an sich" 11.

werden da geradezu methaphysische Punkte, substantielle Formen, ursprüngliche Kräfte genannt.

So ergiebt sich zuletzt bei Leibniz ein Mikro- und Makrokosmos von rein *spiritualistischem* Charakter. Das wahre Wesen alles Seins ist Geist und besteht aus einer Vielheit von einfachen Substanzen, Monaden, von denen jede einen spirituellen Mikrokosmos darstellt, das ganze Universum abbildet. Nicht mehr ist der Mensch wie früher als körperlich-geistiges Wesen das Gegenbild des Universums; es müsste sonst letzteres in seiner Totalität auch ein lebendiges Wesen sein. Diese Vorstellung lehnt jedoch Leibniz aufs Entschiedenste ab, wenn er sagt, die Welt oder das Universum könne nicht als ein lebendiges Wesen angesehen werden. [1]) Nur als Inhaber einer einfachen Substanz, einer nicht bloss reinen, sondern vernünftigen Monade, Seele, als geistige Einzelexistenz ist der Mensch ein Mikrokosmos, eine Welt im Kleinen. Die Erfahrungswelt, die Welt der Erscheinungen verschwindet. Doch kann Leibniz nicht umhin andern Ortes, in der „*Theodicee*", die zweckmässige Anordnung, welche sich über das ganze Universum erstrecke, anzuerkennen und wegen des daselbst vorhandenen Gesamtzusammenhanges auch Zweckmässigkeit im Einzeldasein zu postulieren. Die Annahme zweckmässiger Vorstellungen in den Monaden geschieht auf mikrokosmischem Wege, indem auf das Einzelne übertragen wird, was für den ganzen, das Universum zusammenfassenden Gesamtzusammenhang als bestehend gilt.

Prüft man aber die einzelnen Monaden: tragen sie etwas Anderes an sich als *menschliche* Attribute, ist nicht eine jede ein Homunculus? Eine jede soll eine Individualität für sich sein, in völliger Vereinzelung existieren; ihr eignet vorstellende Thätigkeit, geistige Kraft, Begehrung, Selbstbestimmung, und so wenig sich zwei Menschen völlig gleich sehen, so wenig giebt es zwei vollkommen gleiche Monaden. Ja, Leibniz giebt selbst zu, dass er bei der Fixierung seines Monadenbegriffs menschliche Verhältnisse übertrage. [2]) Er sagt, durch die Erfahrung lernen wir „*an uns selbst*" einen Zustand erkennen, wo Gedächtnis und deutliche Vorstellung fehlen; ebenso könne es Monaden mit weniger deutlichen Vorstellungen geben. Schliesslich ist jede Monade ein kleinerer Makrokosmos, respektive Makranthropos. Die letzten Seinswesen sind makrokosmische, respektive makran-

[1]) „Theodicee", ed. Kirchmann, p. 195.

[2]) Monadologie 16, 20.

thropische Gebilde. In ihrer Gesamtheit machen sie das Universum aus und als Teil dieses Universums erscheint der Mensch seinerseits wieder als ein Mikrokosmos. —

Es fällt auf, dass bald nach Beginn der mit Kant einsetzenden kritisch-idealistischen Periode der Philosophie ein Mann es unternimmt, die uralte Theorie von der Weltseele wieder aufleben zu lassen. Wir meinen *Schelling* (1775—1854) mit seiner 1798 zum erstenmal erschienenen Schrift „*Ueber die Weltseele*".[1]) Allerdings befremdet dies weniger, wenn man bedenkt, dass dieser Philosoph sich eingehend mit Plato, Bruno und Böhme beschäftigte. In seiner ersten naturphilosophischen Periode deduzierte Schelling die Natur aus dem Wesen des Ich, des denkenden Geistes. Wie in unserem Geist das unendliche Bestreben herrscht, sich durch immanente Teleologie zu organisieren, so waltet auch in der äussern Welt die Tendenz der Organisation.[2]) Auf Grund mannigfacher Erscheinungen aus den Gebieten der Physik, Chemie, Physiologie gelangt Schelling zur Idee und Annahme eines organisierenden, systembildenden Princips, welches die ganze Natur einigt und die Kontinuität im Universum aufrecht erhält. Dieses gemeinschaftliche Princip fluktuiert „zwischen anorgischer und organischer Natur", ist „erste Ursache aller Veränderungen in jener" und „letzter Grund aller Thätigkeit in dieser"; überall ist es Alles und doch nirgends etwas Bestimmtes, die Sprache hat keine eigentliche Bezeichnung für dasselbe. Die älteste Philosophie, „zu welcher .... die unsrige allmählich zurückkehrt", überliefert die Idee davon nur in dichterischen Vorstellungen. Diese Kraft der Natur, die in den allgemeinen Veränderungen als positives Princip der Organisation sich offenbart, ist die Weltseele, „jenes „Wesen, das die älteste Philosophie als die gemeinschaftliche Seele „der Natur ahnend begrüsste, und das einige Physiker jener Zeit „mit dem formenden und bildenden Aether für Eines hielten." Der Unterschied der Schellingschen Weltseele gegenüber derjenigen der Antike besteht darin, dass letztere die Weltseele als gegenständliche Substanz sich dachte, während Schelling sie mehr als begriffsmässig wirkendes Princip, nicht als Gegenstand, sondern als Beziehung auffasst.[3])

Leibniz und Schelling bedienten sich der Ausdrücke „Mikrokosmos" oder „Makrokosmos" nicht, so sehr auch gewisse Teile ihrer

---

[1]) Wir citieren nach der 3. Auflage von 1809.

[2]) A. a. O. p. VII.

[3]) Vergl. z. g. A. p. IV. XI. 305.

Philosophie mit unserer Theorie sich decken. Dagegen gelang es *Schopenhauer* (1788—1860) mit Hülfe der beiden genannten Ausdrücke den ganzen Inhalt seiner Philosophie in wenige Worte zusammenzufassen. Die Welt ist ihrem letzten Grund und Wesen nach durch und durch Wille und durch und durch Vorstellung. Da jeder einzelne Mensch ebenfalls „sich selbst als diesen Willen, in welchem das innere Wesen der Welt besteht“, und „als das erkennende Subjekt findet, dessen Vorstellung die ganze Welt ist“, so ist er „in diesem doppelten Betracht die ganze Welt selbst, der Mikrokosmos, er findet beide Seiten derselben ganz und vollständig in sich selbst“. Ebenso deutlich spricht sich Schopenhauer darüber aus, wie er zu seinem Weltbegriff gelange. Was der Mensch „als *sein eigenes Wesen* erkennt, dasselbe erschöpft auch das Wesen der ganzen Welt, des Makrokosmos.“ Die Philosophie des Thales, resp. des Anaximenes, „die den Makrokosmos und die des Sokrates, die den Mikrokosmos betrachtete“, fallen so zusammen, „indem das Objekt beider sich als das Selbe aufweist“.[1]) Auch hier können wir den nämlichen Sachverhalt konstatieren wie schon früher: Der Mensch ist allerdings eine Welt im Kleinen, ein Mikrokosmos, kann es aber nur sein, nachdem die grosse Welt, der Makrokosmos, zuvor mit menschlichen Attributen, bei Schopenhauer mit Wille und Vorstellung, makranthropisch ausgestattet wurde.

Wie jedoch auf die vorsokratischen Vertreter unserer Theorie in den Sophisten ein Gegner derselben folgte, geschah Aehnliches in der Zeit nach Schopenhauer durch *Ludwig Feuerbach* (1804—72). Dieser Linkshegelianer kam zwar ursprünglich von religionsphilosophisch-theologischer Seite und wandte sich nicht gegen unsere Theorie als solche, aber die Methode, mit welcher er das religiöse Denken, das „Wesen des Christentums“, auflöst und zersetzt, trifft ebenso sehr das mikro-makrokosmische Denken. Hatten die Sophisten dem naiven Mikro- und Makrokosmos von sprachpsychologischer Seite her einen Stoss versetzt, so thut dies Feuerbach von *logischer* Seite. Lösten die Sophisten Alles in blosse Namen und Metaphern auf, so zersetzt Feuerbach das Denken durch Anwendung der anthropologischen Methode, durch den Nachweis, dass unser Denken in lauter Anthropomorphismen sich bewege und unsere Begriffe nichts weiter als Analogieen zum Menschen seien. Das wahrhaft Wirkliche sei nicht der Begriff, sondern das Individuelle. Das Bewusstsein eines Gegen-

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, ed. Frauenstädt. 1873—74. § 29.

standes ist nichts Anderes als das Selbstbewusstsein des Menschen, „*der Gegenstand des Subjekts ist nichts Anderes als das gegenständliche Wesen des Subjekts selbst.*“ Der Mensch verlegt sein Wesen zuerst ausser sich, um es nachher wieder in sich zu finden. Das Wort „Gott ist der Spiegel des Menschen“ lautet mikro-makrokosmisch ausgedrückt: Die Welt ist der Spiegel des Menschen. „*Erst wenn ich mir selbst klar bin, wird mir die Welt klar.*“ Das Geheimnis der Theologie wie des Mikro- und Makrokosmos ist nichts Anderes als die Anthropologie. Die Anthropomorphismen sind Aehnlichkeiten, aus denen nichts als blosse Scheinvorstellungen resultieren. So leitet Feuerbach das Problem auf das logische Gebiet über, fasst es von der logischen Seite her an und zersetzt das mikro-makrokosmische Denken durch den Nachweis, dass Alles auf Aehnlichkeiten, Analogien zum Menschen hinaus komme. Aber so wenig durch die sophistische Skepsis unserer Theorie der Untergang bereitet ward, so wenig vermochte dies der Feuerbachsche Radikalismus.[1])

Viel entschiedener noch als Schelling tritt *Fechner* (1801 bis 1887) in seinem Werk „Zend-Avesta“ für die makrokosmische Lehre von der Weltseele, respektive Allbeseelung ein. Er will der uralten, fast verschollenen Ansicht, „dass die ganze Natur lebendig und göttlich beseelt sei“ in vertiefter Form wieder Geltung verschaffen. Er sucht sein Ziel zu erreichen, indem er das Gebiet der individuell-menschlichen Beseelung über die gewöhnlich angenommenen Grenzen hinaus erweitert. Statt wie Plato im „Timæus“ von der allgemeinen Beseelung zur individuellen herabzusteigen, steigt Fechner von dieser zu jener und gelangt auf dem Weg der Analogie zur Anerkennung auch einer Seele des Ganzen. Fechner fasst hierbei die Gestirnwelt und speziell unsere Erde ins Auge. Diese „ist ein ebenso in Form und Stoffen, in Zweck- und Wirkungsbezügen zum Ganzen einheitlich gebundenes, in individueller Eigentümlichkeit sich in sich abschliessendes, in sich kreisendes, andern ähnlichen, doch nicht gleichen Geschöpfen relativ selbständig gegenübertretendes . . . sich aus sich selbst entfaltendes, eine unerschöpfliche Mannichfaltigkeit teils gesetzlich wiederkehrender, teils unberechenbar neuer Wirkungen aus eigener Fülle und Schöpferkraft gebärendes, durch äussere Nötigung hindurch ein Spiel innerer Freiheit entwickelndes, im Einzelnen wechselndes, im Ganzen bleibendes *Geschöpf wie unser Leib*“.

[1]) Vergl. z. g. A. „Das Wesen des Christentums“ 1841, p. 6, 7, 17, 19, 69, 100, 284, 307, 309.

Obschon die Erde „kein im Ganzen ähnlich eingerichtetes Nervensystem hat, nicht im Ganzen läuft, schreit, frisst . . . wie wir“, so weist sie doch durch ihre äussere und innere Bewegung auf das Dasein einer Seele, eines einheitlich-individuellen innern *Wesens*. Was beim Menschen in einfacher Form sich findet, kommt ihr nur in ausgezeichneterem Mass, in höherer Form, in höherer Stufe zu, alle körperlichen und seelischen Eigenschaften des Menschen birgt sie in gesteigertem Mass. Immer wieder betont Fechner die Analogie zum Menschen. Die Erde erscheint nur deswegen schön und wie ein Menschenleib, weil *„sie Seele hat wie dieser“*. Ueber der Erdseele kennt Fechner noch weitere höhere Stufen der Seele, welche in Gott, in der Gottseele ihren Abschluss finden. Andererseits kennt er auch untermenschliche Seelen, welche ihrerseits der menschlichen Seele ähnlich, nur von geringerer Stufe und schwächerer Kraft sind. Mit den Worten „dennoch bleibt die ganze Ansicht Glaubenssache“ beschliesst der Gründer der Psychophysik den wichtigen Abschnitt über die Seelenfrage. [1])

Als Anhänger des Fechnerschen Panpsychismus, der Lehre von der Allbeseelung, bekennt sich auch *Paulsen* in seiner mehrfach aufgelegten „Einleitung in die Philosophie“. [2]) Er giebt zwar zu, dass man nie durch unmittelbare Beobachtung wissen könne, ob in der Welt Vorgänge vorkommen ähnlich den in uns selbst erlebten Empfindungen, Vorstellungen, Willenserregungen. Wir kennen „die Aussenwelt nur von der physischen Seite, als bewegte Körperwelt“. Die Innenseite denken wir entsprechend dem *„was wir im eignen Innern erleben“* hinzu. Jedem Körper, ob es das Universum selbst oder nur ein kleiner Teil desselben ist, kann man ein dem eignen ähnliches Innenleben beilegen. Vom eignen Selbst aus deutet man die Aussenwelt, das All. Wer mit ein wenig Phantasie ausgestattet ist, wird sich leicht die Erde als ein grosses belebtes Wesen und das Universum als ein kosmisches Allleben vorzustellen vermögen. „Der alte Gedanke der Weltseele ist der natürliche Schlussstein dieser ganzen Weltbetrachtung“, welche allerdings nicht durch wissenschaftliche Erkenntnis gewonnen wird, nicht auf Wissen, sondern auf Glauben beruht. Der Panpsychismus, die Lehre von der Allbeseelung, gründet sich auf Folgerungen der Aehnlichkeiten. Die individuell-menschliche Doppelgestalt von Leib und Seele wird ins

[1]) Vgl. z. g. A. Zend-Avesta, 1851 I, III, VIII, 179, 181, 188, 189, 211, 225.
[2]) Wir citieren nach der dritten Auflage, 1895.

Grosse gesteigert. Der Ganglienzelle des kleinmenschlichen Gehirns entspricht am Weltenhirn der Planet. Ueberall gilt der Grundsatz: Was wir im Kleinen an uns selbst sehen und erleben, wird in vergrösserter Form auf das All übertragen, das so den Charakter eines grossen Menschen, eines Makranthropos erhält. Die alte Theorie vom Makrokosmos ermöglicht es Paulsen, zu einer einheitlichen Weltanschauung zu gelangen, welche er als idealistischen Pantheismus bezeichnet.[1])

Fechner fand in Paulsen gedanklich wie zeitlich einen unmittelbaren Nachfolger. Länger dauerte es bis Leibniz einen überzeugten Anhänger fand, welcher seine Monadenlehre übernahm und ausbaute. Nach dem Erscheinen der „Monadologie" verstrich ein ganzes Jahrhundert bis zur Geburt eines Philosophen, welcher ähnlichen Anschauungen huldigend, seine Weltauffassung und gesamte Seinsanschauung in einem Werk betitelt „Mikrokosmos"[2]) niederlegte: *R. H. Lotze* (1817—1881).

Ueber die Beziehungen der Monade zur äussern Erscheinungswelt äusserte sich Leibniz des Oeftern sehr widersprechend, nirgends in einem grössern Zusammenhang; auf das Wesen des Menschen trat er nicht des Nähern ein und von der äussern Erfahrungswelt gestand er selbst zu, dass er ihr ferner gestanden sei. *Lotze,* der ausgesprochene Idealist kantisch-kritischer Richtung, füllt diese Lücken aus und wenn er seinen „Mikrokosmos" schon nur „Versuch einer Anthropologie" nennt, bietet er darin weit mehr. Weit hinausgreifend über das Gebiet des Menschen, dessen Leib, Seele, Geist, legt Lotze in jenem Werk seine Grundauffassung und Gesamtanschauung vom Weltlauf und allgemeinen Zusammenhang der Dinge nieder. Damit verrät sich von Anbeginn die Richtung seines Denkens: kann man vom Menschen ohne Weiteres zum All, zum Sein der Dinge überhaupt aufsteigen und den Menschen in das Gesamtsein aufgehen lassen, so wird dies nur möglich auf dem Weg mikro- und makrokosmischer Anschauung. Lotze hofft dadurch auf seine Weise den alten Zwist „zwischen den Bedürfnissen des Gemütes und den Erkenntnissen des Verstandes zu schlichten". Er betont die durch

[1]) Paulsen verhehlt dabei nicht, dass ein zwingender Beweis für die mikro-makrokosmische Allbeseelung nicht möglich sei. „Findet jemand den Analogieschluss allzu unsicher, logisch genötigt werden kann er nicht." Vgl. im übrigen a. a. O. p. 95, 97, 98, 100, 110, 111, 113—115, 241, 246.

[2]) Wir citieren nach der vierten Auflage 1884—1888.

„die wachsende Fernsicht der Astronomie“ in der grossen Welt hervorgerufenen Umwälzungen und die infolge der Fortschritte einer mechanisch-empirischen Wissenschaft zunehmende Analyse der kleinen Welt des Menschen; er anerkennt ohne Rückhalt die ausnahmslose Gültigkeit des kausalen Mechanismus im Bau der ganzen, äussern und innern, unbelebten und belebten Welt. Doch kommt diesem Mechanismus nur eine völlig untergeordnete Stellung zu gegenüber der in der ganzen Welt zu erstrebenden Verwirklichung sittlicher Zwecke; der Forscher soll durch die Aussenseite der Dinge hindurchdringen.[1])

Natürlich muss die altmythologische, jugendlich-unreife Vorstellung einer restlosen Beseelung der Natur, der „Festtagstraum“ von einer schrankenlos durch persönliche Naturgeister beseelten Natur aufgegeben werden. Ebenso wenig lässt sich die durch Schelling und Fechner erneuerte Vorstellung von einer alles Sein durchwaltenden Weltseele aufrecht erhalten. Die moderne Technik mit den Gesetzen von Gleichgewicht und Stoss, von Druck und Spannung lässt sich nicht desavouieren, sie muss in die moderne Anschauung von Welt und Mensch hineinverwoben werden. Wie lässt sich dies ermöglichen? Zweierlei ist dazu nötig: Man muss auf die letzten Gründe des Seins zurückgehen, auf die hinter der Welt der Erscheinungen liegenden Wesenheiten, und darf nur fragen, *wie* jedes Erzeugnis zustande komme, nicht mehr, *was* es äusserlich ist.[2])

Wie Lotze sich die letzten Gründe des Seins, die Dinge an sich denkt, ist nicht schwer zu sagen. Er steht darin auf einer Linie mit Leibniz und Bruno. Das eigentliche Wesen der Wirklichkeit führt er auf das Vorhandensein kleinster, einfacher, immaterieller, geistiger Wesen, Kraftcentren, auf eine „unzählbare Menge scharf begrenzter strahlender Punkte“ zurück. Die Natur besteht in letzter Linie nicht aus materiellen Atomen, aber doch aus elementaren, mit ursprünglichen Anlagen, Thätigkeiten ausgestatteten kleinsten Teilchen, aus unzähligen seelischen Elementen, denen einfache, unzerstörbare Kräfte anhaften. Diese Grundelemente lassen sich auch bezeichnen als übersinnliche Atome, unausgedehnte Punkte, welche gestaltlos und nur im Inhalt verschieden mit innern Zu-

[1]) Vgl. zum ganzen Alinea „Mikrokosmos“ I. VII. XIV. XV. 30.
[2]) Vgl. z. g. A. a. a. O. I, 4. 19. 23.

ständen, eigentümlichen Wirkungskreisen und einer verborgenen Regsamkeit innerlich seelischen Lebens begabt sind.[1])

In ausgesprochenem Gegensatz zu Leibniz fasst Lotze diese geistigen Atome nicht als isolierte Wesen, sondern setzt sie in das Verhältnis einer durchgehenden Wechselwirkung und gegenseitigen Beeinflussung. Durch ihre Wechselwirkung zeichnen sie sich ihre Entfernungen, ihre gegenseitige Lage vor. Vermöge der ihnen einwohnenden seelischen Zustände beherrschen sie von bestimmten Punkten des (als geistige Anschauung gefassten) Raumes aus durch ihre Kräfte ein bestimmtes Mass der Ausdehnung: auf zahlloser Wechselwirkung des Vielen beruht die Welt. Wegen des einwohnenden innerlich seelischen Lebens können in den einzelnen Elementen Empfindungen entstehen, die sich gegenseitig verwerten und verknüpfen lassen. Jedes Element steht in einer eigentümlichen Beziehung zum andern. Harmonische Lagerung und Verschiebung erwecken das Bild einer geselligen Ordnung. Diese letzten, einfachen, übersinnlichen Seinselemente gewähren nun durch die Art ihrer Zusammensetzung, durch das Spiel ihrer innern Zustände den Schein einer ausgedehnten Materie. Der ganze äussere Naturlauf, die ganze sichtbare Welt ist nur die Erscheinung, die Art und Weise des in Erscheinung Tretens der geistigen Atome, deren Wechselwirkung die thätige Ursache der Erscheinungen sind. Der kausale Mechanismus ist nur die Erscheinungsweise eines innerlich geistigen Prozesses; daher kommt ihm die unbedingte Gültigkeit in allen Naturgeschehen, in Mensch und Welt zu. Von hier aus bezeichnet denn auch Lotze den Menschen als einen Mikrokosmos: „Mit Bewusstsein an die festen Schranken einer ihm heiligen Notwendigkeit sich bindend“ und den von ihr vorgezeichneten Spuren folgend, wird der Mensch das vollkommene Bild der Wirklichkeit, die kleine Welt, der Mikrokosmos sein. Der Mensch ist nicht mehr im naiv-realistischen Sinn ein Abbild der äussern Welt, sondern weil den Gesetzen des kausalen Mechanismus unterworfen und an seinem körperhaften Sein sie aufweisend, ist er ein Mikrokosmos. Darin liegt für ihn keine Herabwürdigung, spiegelt er doch damit in seinem Teil nur die höhere geistige Kausalität ab, die unter den Monaden ihres rein geistigen Wesens wegen anzunehmen ist. Damit kann Lotze die oben erwähnten Axiome der Nötigung hinter

[1]) Vgl. z. g. A. a. a. O. II, 33 ff. I, 40.

die Welt der Erscheinungen auf letzte übersinnliche Elemente zurückzugehen und der genetischen Erklärung jedes Erzeugnisses in das eine Axiom zusammenfassen: *„Das Sein der Dinge sei ein Stehen in Beziehungen“*; dies gilt von der grossen Welt sowohl wie von der kleinen des Menschen.[1])

So wird Lotze einerseits den Errungenschaften und Postulaten der rein mechanischen Naturauffassung und Verstandeswissenschaft völlig gerecht. Die Theorie über das Verhältnis von Stoff und Kraft, der Gedanke eines allgemeinen Naturlaufes, eines gesetzmässigen Welthaushaltes bleiben in ihrem vollen Umfang gewahrt, in den weitest gehenden Forderungen uneingeschränkt; die betreffenden Principien finden Eingang auch auf das Gebiet des organischen Lebens; der Mensch ist dem beständigen Einfluss des grossen Naturganzen unterworfen. Alles hängt in unlöslichen Beziehungen zusammen. Andererseits kommen die Bedürfnisse des Gemütes zu ihrem Recht. Der Weltbetrachtung bleibt ihre Lebendigkeit erhalten, warme Empfindung dringt überall durch. Die scheinbare Trostlosigkeit, starre Notwendigkeit, der blinde Mechanismus schwinden; seelenlose Atome, blinde Kräfte, mathematische Gesetze sind nicht der Kern des Wirklichen, nur die blosse Erscheinung. Geistiges Leben erscheint in idealer Einheit mit mechanischer Verwirklichung, allem äussern Mechanismus liegt ein inneres Geschehen zu Grunde. Der Arbeit intellektueller Thätigkeiten entspringt das Raumbild der Welt; die sinnliche Welt ist nur die Verhüllung einer aus der Unzahl geistiger Elemente sich zusammensetzenden geistigen Substanz, der vollkommenen Idee des Guten, der absoluten Persönlichkeit Gottes.[2])

Von einer mikrokosmischen Gegenüberstellung von Welt und Mensch im antiken Sinn kann bei Lotze nicht mehr die Rede sein, schon deshalb nicht, weil wir unter Welt etwas Anderes verstehen und nur einen kleinen Ausschnitt der Fülle der Erscheinungswelt kennen. Der Mensch ist ein Mikrokosmos nur in dem Sinn, dass er den Wirkungen und Bildungstendenzen in der äussern Natur unterliegt und den Gesetzen des Naturlaufes sich einreiht, dass die Bedingungen da und dort dieselben sind. Dafür schlägt dieser reduzierte Mikrokosmos in einen entschiedenen Makrokosmos um. Fragt man nämlich Lotze, woher er die Beschreibungen der letzten Seins-

[1]) Vgl. z. g. A. a. a. O. I, 453. 444 ff. 180. 99. II. 364. I. 490.
[2]) Vgl. z. g. A. a. a. O. I. 30. III, 622. 623

elemente, der übersinnlichen Qualitäten und Realitäten habe, so beruft er sich an mehr als einem Ort auf die *lebendige Erfahrung eines geistigen Wirkens in uns, d. h. im Menschen*. Er erklärt, dass wir die Vorstellung der übersinnlichen Qualitäten durchaus nach dem Muster der Sinnlichkeit, die wir kennen, bilden; dass wir ein dem eigenen „Geistesleben verwandtes Spiel geistiger Erregungen“ annehmen und von unserm Selbstbewusstsein aus in den letzten Seinselementen ein inneres Leben vermuten, ein innerliches seelisches Leben annehmen. Wenn Lotze ferner den letzten Seinselementen Empfindungen, Reize, innere Zustände, Formen, Kräfte, Eigenschaften, Wechselwirkung zuschreibt, wo anders nimmt er solche Attribute her, als in letzter Linie vom Menschen? *Jedes dieser Seinselemente ist* wie die Leibnizische Monade *ein Mensch im Kleinen;* als Gesamtheit machen sie das Universum, den geistigen Menschen im Grossen aus. Lotze gesteht es selbst zu, dass die Regsamkeit unseres eigenen Körpers, respektive Geistes zu solchen Annahmen veranlasse. Dem endlichen Geist bleibe eben nichts übrig, als die Natur der Dinge *nach den Analogien seiner eigenen* zu begreifen. Der Mensch schreibt zufolge der thätigen Regsamkeit, welche er in sich selbst fühlt, eine Mannigfaltigkeit lebendigen Wollens auch der Aussenwelt zu.[1])

Lotze verwirft, um es kurz zu sagen, den physischen Mikro- und Makrokosmos, um an dessen Stelle einen vollendet *spiritualistisch-metaphysischen* zu setzen. —

Im Gegensatz zu Lotze, Fechner und deren Anhängern charakterisiert sich die neueste gegenwärtige Philosophie durch möglichste Abwendung von jeglicher Metaphysik. Man will, um mit Comte zu sprechen, nur „Positives“, d. h. Beschränkung auf die Gegenstände der unmittelbaren Beobachtung und Erfahrung. Die Philosophie wird positivistisch und beschäftigt sich als Sociologie vornehmlich mit der menschlichen Gesellschaft, mit den Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens des Menschen. Hier ist es, wo die Theorie vom Mikro- und Makrokosmos erneute Triumphe zu feiern kam.

Schon bei Plato und Aristoteles liessen sich die Grundzüge einer organischen, respektive makrokosmischen Staats- und Gesellschaftslehre nachweisen. Augustin entwickelte ähnliche Gedanken. Noch direkter erneuerte der Engländer *Thomas Hobbes* (1588 bis 1679) die platonische makrokosmische Staatstheorie. In seinem Haupt-

---

[1]) Vgl. z. g. A. a. a. O. III, 12. I, 15, 256, 449. II, 165. I, 144, 456, 180.

werk über Politik [1]) fasst Hobbes den Staat nach seiner socialen Organisation als einen makrokosmischen Menschen, als einen Makranthropos, einen Menschen im Grossen auf. Das Gemeinwesen selbst stellt den Körper vor. Die oberste Gewalt, welche dem ganzen Körper Leben und Bewegung verleiht, wäre die Seele, die übrigen Behörden und Beamten die Gelenke. Belohnung und Strafe, die moralischen Motoren der Pflichterfüllung, sollen die Nerven sein. Hobbes lehnt den social-psychischen Makrokosmos Platos ab, um an Stelle desselben anticipierend den modernen organisch-biologischen zu setzen.

Wie Augustin über Plato hinausgehend nicht nur den einzelnen Staat, sondern die Menschheit unter makrokosmische Gesichtspunkte befasste, so schritt *Herder* (1744—1803) über Hobbes hinaus. In den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ [2]) betrachtet er die ganze Menschheit als ein organisches Ganzes. Sie ist wie der einzelne Mensch „ein daurendes Natursystem der vielfachsten lebendigen Kräfte“, zu höchster Entwicklung und Ausbildung aller ihrer Anlagen bestimmt. Ist der einzelne Mensch „Microcosmos“, der Sohn aller Elemente und Wesen, ihr erlesenster Inbegriff, in den verschiedenen Stufen des Lebens aufwärts steigend zu immer feinern Sinnen und Trieben, zur Religion der Humanität gebildet und organisiert, so durchwandert die ganze Menschheit als Makrokosmos, resp. Makranthropos, als einheitliches Ganzes verschiedene Entwicklungsstadien. In der Aufeinanderfolge der verschiedenen Völker in der Geschichte steigt das Menschheitsganze von Stufe zu Stufe höher; alle Umbildungen, Rückschritte, Fortschritte dienen nur dem einen Zweck der Beförderung wahrer Humanität. [3])

Herders Hauptwerk blieb ein Torso, bot aber mannigfachste Anregung. *Comte* (1798—1857) der Begründer der modernen Sociologie übernahm von ihm das empirisch aufgebaute berühmte Dreistadiengesetz, in welchem er die Phasen der Gesellschaft den menschlichen Lebensaltern gleichsetzt. Der menschliche Geist, die Menschheitsentwicklung überhaupt macht drei Perioden durch: Aus dem theologischen Stadium der Kindheit tritt er in das metaphysische Stadium des Jugendalters und erreicht in der Sociologie das posi-

[1]) Leviathan 17.

[2]) Wir citieren nach der Ausgabe in Kürschners Deutscher Nationallitteratur.

[3]) Vgl. zum ganzen Alinea a. a. O., p. 26, 606, 616, 622.

tivistische Stadium, das Mannesalter. Im Uebrigen nimmt bei Comte der sociale Makrokosmos gemäss der modernen Wissenschaft, der Biologie, ein biologisch-chemisches Gewand an. Das Objekt der Sociologie, die menschliche Gesellschaft ist am ähnlichsten den Objekten der Biologie, trägt als „organisme social ou collectif" die Merkmale des allgemeinen Aufeinanderwirkens, der gegenseitigen Abhängigkeit der Teile, der durchgehenden Solidarität und Harmonie an sich. So weist Comte reale biologische Analogieen zwischen einem gesellschaftlichen und individuell-animalischen Organismus nach.[1])

Wir erwähnten Hobbes, Herder und Comte mehr nur nebenbei, weil der sociologische Mikro- und Makrokosmos erst bei deren Nachfolgern seinen Höhepunkt erreicht. Meister in der systematischen Anwendung der biologisch-organischen Methode sind der Engländer Spencer, der Würtemberger Schäffle und der Franzose Worms.

Bei *H. Spencer*[2]) kommt die mikrokosmische Auffassung vom menschlichen Zusammenleben naturgemäss nur in beschränktem Masse zum Ausdruck. Eine aus Astro- und Geogenie sich aufbauende Kosmologie, aus der sich eventuell ein Mikrokosmos ableiten liesse, arbeitete Spencer nicht aus; immerhin finden wir in seiner Darstellung der hyperorganischen Entwicklung doch mikrokosmische Principien.[3]) Das allgemeine physikalische Gesetz, dass das Verhalten eines einzelnen Gegenstandes abhängt von der Wechselwirkung zwischen seinen eigenen und den Kräften, welchen er ausgesetzt ist und dass gehäufte Massen den Kräften der individuellen Glieder und der Schwere des Stosses entsprechend sich verhalten, wird auf Mensch und Gesellschaft übertragen. Der einzelne Mensch für sich bildet eine sociale Einheit, ein sociales Molekül; die Gesellschaft erhält die Bezeichnung „sociales Aggregat". Physikalisch-kosmische Verhältnisse und Ausdrücke werden angewendet auf menschliche Verhältnisse. Es ist die alte mikrokosmische Anschauung, nur in zeitgemässern Ausdrücken. Die Theorie vom Kosmos, von regelloser Geisterthätigkeit aufsteigend bis zu einem gesetzmässigen Wirken einer universalen bekannten Macht, die Entwicklungshypothese findet ihre ebenso folgerichtige Anwendung in der Sociologie. Die Erscheinungen der socialen oder wie Spencer sie nennt hyper-

---

[1]) Vgl. Comte, cours de philos. posit. VI, 748 ff.

[2]) Spencer Principien der Sociologie I—II, ed. Vetter 1888.

[3]) A. a. O. I, 1.

organischen Entwicklung werden ebenfalls bedingt teils durch äussere Einwirkungen, teils durch die Natur der Bestandteile eines gesellschaftlichen Aggregates.

Eine bedeutend wichtigere Stellung als die mikrokosmischen nehmen die makrokosmischen oder wie man nun zu sagen gezwungen ist, makranthropischen Ausführungen Spencers ein, welche den Nachweis erbringen wollen, dass die Gesellschaft ein besonderes, eigenes Wesen, ein Organismus sei. Doch kommt der Name „Gesellschaft" nicht den sich beständig verändernden Haufen der primitiven Menschen zu, er darf nur angewendet werden, wo eine gewisse Beständigkeit der Verteilung der Elemente durch sesshaftes Leben entstanden ist, d. h. auf sesshafte Bevölkerung. Auch redet Spencer nicht von „der" Gesellschaft als Zusammenfassung der ganzen Menschheit, sondern von socialen Aggregaten. Eine Gesellschaft gleicht sowohl wegen der konstanten Beziehungen zwischen ihren Teilen als wegen ihrer Eigenschaften einem lebenden Körper, einem Wesen. Die Aehnlichkeit zwischen einem socialen Aggregat, Gesellschaft und einem organischen Organisums, beruht vornehmlich auf dem Parallelismus des Princips in der Anordnung ihrer Bestandteile, denn ein Ganzes, dessen Teile lebendig sind, kann nicht einem leblosen Ganzen gleichen. So proklamiert Spencer als Princip, dass die dauernden Beziehungen zwischen den Teilen einer Gesellschaft *„im Ganzen"*, also nur relativ, analog seien den dauernden Beziehungen zwischen den Teilen eines lebenden Körpers. An Hand eines reichen biologischen und ethnographischen Materials führt Spencer dies in möglichst durchgehender Vergleichung des socialen mit dem organischen Aggrégat im Allgemeinen wie im Speziellen durch.[1])

Als ein erstes dem organischen und socialen Aggregat gemeinsames Merkmal gilt die Erscheinung des *Wachstums*. Eine Gesellschaft wächst wie ein lebender Körper aus Keimen, aus kleinen Horden, primitiven Menschengruppen hervor, welche an Masse zunehmen. Das Wachstum gestaltet sich sehr verschiedenartig. Aus den einen Keimen werden nur Protozoen, aus andern riesenhafte Wirbeltiere; aus den einen kleinen Horden werden nur kleine Haufen, aus andern millionenstarke Völker. Die Einheiten vermehren sich teils in einfacher Weise innerhalb einer Klasse oder es vereinigen sich einzelne Gruppen und verschmelzen sich abermals mit andern

[1]) Vgl. zum ganzen Alinea a. a. O. II, § 212—271; besonders § 213.

mehrerern Gruppen. Einfache Zunahme genügt nicht. Einzelne Moleküle, einzelne Banden und Rotten müssen sich zusammenschliessen; erst aus der Verschmelzung feudaler Herrschaften entsteht ein Königreich. Die Zunahme an Grösse verlangt steigende Konzentration und Verdichtung. Der innere Zusammenhang erfährt Kräftigung durch engere Zusammenlagerung der Teile.[1])

Zugleich mit dem Wachstum nimmt der *innere Bau* zu. Es entstehen analog den organischen sociale Gebilde. Im beiderseitigen Embryo befinden sich wenige unterschiedliche Teile. Sie scheiden sich erst mit wachsendem Umfang aus. Dieser Differenzierungsvorgang hört auf mit dem Eintritt der Reife. Je höher ein Aggregat sich entwickelt, um so höher wird seine Organisation; je grösser eine Gesellschaft war, desto ungleichartiger gestalten sich ihre Teile. In der Entwicklung zurückstehender kleiner Völker lässt sich fast keine innere Organisation von Häuptlingen, leitender Gewalt konstatieren. Mit der Erreichung einer gewissen Grösse tritt dies sofort ein. Als Gegensätze erscheinen Herrschende und Arbeiter, Männer und Frauen, Krieger und Sklaven. Klassen und Kasten entstehen. Umbildungen treten in der Gesellschaft ein, ähnlich wie solches z. B. an Polypenstöcken beobachtet wird. Die einzelnen Abteilungen haben, ob auch in sehr primitiver Form, verschiedene Thätigkeiten ausgeübt, eine Art von Industrie. Austausch stellt sich ein. Die grossen einfachen Gegensätze setzen sich fort in den einzelnen Teilen und deren Abteilungen. Als Beispiel dient die Ausbildung der Wirbelsäule. Ursprünglich eine blosse Einsenkung der Keimhaut eines Organismus, scheidet sie sich in den höchsten Bildungen in eigentliche Wirbel. In der Urgesellschaft vereinigte eine Person alle möglichen Thätigkeiten, wie des Zauberers, Arztes, Priesters in sich. Mehr und mehr scheidet sich dies in Klassen mit neuen Rangunterschieden. Die einzelnen Teile und Organe eines Organismus haben als gemeinsame Ausstattung Arterien, Venen, Lymphgefässe, Nerven. Ebenso benötigt jede industrielle Gruppe und Klasse ihre Mittelspersonen, Handlanger, Verkehrskanäle. Jedes Organ eines Körpers durchläuft ferner eine primäre, sekundäre und tertiäre Stufe: In niedern Tieren übt jede Zelle gewisse Funktionen aus und scheidet gewisse Produkte aus; in höhern Bildungen geschieht es durch einzelne Zellfamilien, endlich durch Konglomerate. Ebenso ist ursprünglich in der Gesellschaft jeder Einzelne eigener Produzent und

[1]) Vgl. z. g. A. a. a. O. II, K. III.

Konsument. jeder übt alle Handwerke aus; dann widmen sich bestimmte ganze Familien dem einen und selben Beruf; an ihre Stelle treten zuletzt Gilden und Fabriken. Ein hochstehender Typus kann auch die drei Stufen in kürzerer Zeit an sich selbst durchlaufen und in einem hochstehenden Volk entstehen Fabriken ohne jene Vor- und Unterstufen.[1])

Mit der fortschreitenden innern Struktur werden die einzelnen Teile einander immer unähnlicher, kommen zu verschiedenen Thätigkeiten, zu organischen resp. socialen *Funktionen.*[2])

Ein primitives Tier ist zugleich ganz Magen, Atmungsorgan und Gliedmasse. Durch Zerteilung tritt keine wesentliche Zerstörung ein. Ein rudimentäres Volk ist zugleich ganz Krieger, Jäger, Hüttenbauer; zerstreut sich eine Horde, in welcher jeder Einzelne Alles kann, so hat dies nichts zu sagen. Die Zerstückelung eines höhern Tieres mit geschiedenen Organen veranlasst dagegen dessen dauernde Beschädigung; die Zerteilung eines ausgebildeten Volkstums bringt dessen Untergang mit sich. Bei niedern Gebilden auf organischem und hyperorganischem Gebiet ist die Verschiedenheit der Teile nur unbedeutend, es übernimmt ein Teil leicht die Funktionen des andern. Dies hört auf, wenn jeder Teil eine andere Funktion ausübt, wenn ein Teil des Volkes nur Landbau oder nur Bergbau oder nur ein Handwerk betreibt, nur auf seinen speziellen Beruf eingeschult wurde. Dafür geht mit solcher physiologischer resp. socialer Arbeitsteilung Hand in Hand eine Steigerung des gesamten Lebensprozesses des betreffenden Aggregates. Es bilden sich eigentliche *Organsysteme.*[3]) Spencer unterscheidet deren drei: ein ernährendes, verteilendes, regulierendes System. Ein Körper bedarf vor Allem der Nahrung; diese muss in richtiger Weise verteilt und reguliert werden.

Das *Ernährungssystem* soll dem organischen wie dem socialen Körper die nötige Nahrung vermitteln. In jenem geschieht dies durch die sogenannte äussere Schicht der die Nahrung von Aussen aufnehmenden Organe und mit den Dingen der äussern Umgebung in Wechselwirkung tretenden Teile; in der sogenannten innern Schicht finden die zugeführten Nährsubstanzen Verwertung; eine dritte mittlere Schicht erleichtert das Zusammenwirken der beiden erstern. In diesem, im socialen Körper wird das Ektoderm repräsentiert durch

[1]) Vergl. z. g. A. a. O. II, K. IV.
[2]) A. a. O. II, K. V.
[3]) A. a. O. II, K. VI.

die kriegerisch mit der äussern Umgebung in Beziehung tretenden Teile der Gesellschaft. Die Sklaven als Entoderm verwenden die Beute. Noch andere Glieder der Gesellschaft bilden als Mesoderm eine Vermittlung zwischen den Herren und Sklaven. Wie in höhern organischen Bildungen die innere Schicht allmählich zum Nahrungskanal, Verdauungsapparat auswächst und die innern Ernährungsorgane sich lokalisieren, so bildet sich bei höhern socialen Formen die Sklavenarbeit allmählich zu einer ursprünglichen Industrie und deren nachfolgenden Verzweigungen aus.[1])

Es muss sich weiterhin in einem tierischen Organismus Gelegenheit bieten zur Verbindung der Teile unter sich, zur Cirkulation und Uebertragung der aufgenommenen Nährstoffe. Dies geschieht durch das *Verteilungssystem*, d. h. durch ein Gefässsystem mit den nötigen Blut- und Haargefässen, mit Kanälen zur Aufnahme von Blutkörperchen und Blutflüssigkeit. Blutkreislauf und -Umtausch muss vorhanden sein. Die Nährflüssigkeit ist von verschiedenem Gehalt, in einfachen Gebilden einfach, in höhern kompliziert, bald oberflächlich verdaut, bald völlig umgewandelt. Ein ähnlicher Parallelismus muss bei socialen Gebilden walten: Uebertragung der Lebensbedürfnisse und Produkte ist notwendig. Handelsleute und Verkehrswege bringen diese Vermittlung. Pfade, Wagen, Strassen, Kanäle, Eisenbahnen bilden ein förmliches Gefäss- und Netzsystem, in welchem die Handelswellen pulsieren und vermittelst dessen Menschen und Waren leicht an Märkte und Messen gelangen. Wie jedes Organ aus dem Nährstoffstrom herausgreift was es zur Verarbeitung bedarf und wie die Organe hierbei in Konkurrenz treten, so eignen sich Klassen und Individuen das ihnen Nötige und Zusagende an Lebensbedürfnissen an und treten dabei offen in gegenseitigen Wettbewerb. Neben rohen Stoffen finden sich kunstvolle Produkte.[2])

Das *regulierende System* endlich vermittelt die Beziehungen zur Umgebung und Aussenwelt in Angriff oder Abwehr. Es entspricht der sogenannten äussern Schicht bei gewissen Tiertypen, welche mit den Dingen der Umgebung freundlich und feindlich in Wechselwirkung tritt. Kampf ist hier die Losung. Möglichste Schärfung der Sinnesorgane, grosse Beweglichkeit, Kombinationsgabe, Verwertung und Weiterleitung der Reize wird nötig. Dieser Aufgabe vermag nur ein Nervensystem, ein neuromotorischer Apparat

[1]) Vergl. z. g. A. a. a. O. II, K. VII.
[2]) Vergl. z. g. A. a. a. O. II, K. VIII.

zu genügen, in welchem sich koordinierende, leitende und kontrollierende Thätigkeit vereinigen. Eine Centralstelle, ein Gehirn muss vorhanden sein, welchem andere Nervencentren teils sich einordnen, teils selbständig gegenüberstehen. Aehnliches repräsentieren für die sociale Organisation die militärischen und staatlichen Einrichtungen. Den Kampf nach Aussen leiten Häuptlinge mit vorübergehender oder dauernder Machtstellung. Im letztern Fall kommt es in höhern Volksgebilden zur Einrichtung des Königtums, dem nicht nur militärische, sondern auch bürgerliche Oberhoheit eignet. Letztere zieht einen ganzen Regierungsapparat nach sich. Verbindungsmittel, in früherer Zeit Feuer- und sonstiger Signaldienst, in vorgeschritteneren Zeiten Posten, Zeitungen, Telegraphen sorgen für den Zusammenhang entfernter Gruppen und Punkte. Schliesslich entspricht dem vom Cerebrospinalsystem gänzlich unabhängigen, für sich funktionierenden sympathischen Nervensystem ein die Lebensbedürfnisse und den innern Umsatz kontrollierendes System des Kredites und der finanziellen Einrichtungen.[1])

Spencer dehnt den Vergleich zwischen Einzelorganismus und socialem Organismus noch weiter aus. Da wie dort lassen sich Klassifikationen nach bestimmten Typen vornehmen, indem man mit einfachen primitiven Aggregaten beginnend zu den grössern fortschreitet. Für die hyperorganische Entwicklung stellt Spencer vier Klassen auf. Wir nennen sie nicht, da er selbst ihnen nur annähernde Richtigkeit zuschreibt. Dagegen konstatiert er unverkennbare Aehnlichkeiten zwischen den organischen und hyperorganischen Körpern in den beiderseitig möglichen Metamorphosen. Veränderungen im Aufbau infolge von Veränderungen der Thätigkeiten. Auf hyperorganischem Gebiet wären es speziell die Uebergänge von wanderndem zu sesshaftem Leben, Vertauschungen der ernährenden Lebensweise mit der verzehrenden, Umwandlung des industriellen Typus in den kriegerischen und umgekehrt. Als weitere Analogie sei noch erwähnt, dass je mehr ein Gebilde den ihm möglichen Grad von Ausbildung und Vervollkommnung erreicht hat, es sich desto mehr einem Zustand der Stabilität nähert und allmählich in Zerfall übergeht.[2])

So weist Spencer in seinen „Induktionen der Sociologie", welche wir nur in den Hauptpunkten skizzieren konnten, eine unendliche

[1]) Vgl. z. g. A. a. a. O. II, K. IX.
[2]) Vgl. z. g. A. a. a. O. II, K. X—XI.

Fülle von Analogieen und Parallelen zwischen organischen und socialen Aggregaten nach. Immerhin vergisst er darob nicht, dass auch beträchtliche Unterschiede vorkommen.[1]) Ein einzelner organischer Organismus für sich ist eben immer ein konkretes, ein socialer Organismus etwas Diskretes, Abstraktes. Im Einzelorganismus sind die Einheiten an ihre Stelle gefesselt. Die Angehörigen und Teile einer Gesellschaft dagegen beweglich.[2]) Der Verteilungsprozess gestaltet sich da und dort völlig anders und vor Allem fehlt im socialen Körper der physische Zusammenhang, mit welchem die Vorstellung eines organischen Körpers untrennbar verknüpft ist. Doch hält Spencer diese Verschiedenheit für weniger bedeutend als die andere fundamentale,[3]) dass bei einem einzelnen Organismus das Bewusstsein sich in einem kleinen Teil des Aggregates konzentriert, während es sich beim socialen Organismus durch das gesamte Aggregat verbreitet. Die Glieder des erstern existieren zum Nutzen der Gesamtheit, diejenigen des letztern erhalten ihren Zweck erst durch das Vorhandensein der Gesamtheit und von ihr aus. Diese Verschiedenheiten betrachtet Spencer jedoch als völlig verschwindend gegenüber der Masse wirklicher Aehnlichkeiten in Wachstum, Struktur, Funktionen, Organen.

Noch sei darauf hingewiesen, dass Spencer in einer Art makrokosmischer Abbiegung den socialen Körper als solchen nicht mit irgend einem besondern Typus von tierischem, pflanzlichem oder selbst menschlichem Körper vergleichen will.[4]) Nur die Grundprincipien ihrer Organisation sollen gemeinsam sein. Durchgehends gilt das Princip der Entwicklung. *Der Spencersche Makrokosmos, respektive Makranthropos stellt sich als ein biologisch-evolutionistischer dar.* —

Verwandt mit Spencers Auffassung der Gesellschaft und doch wesentlich verschieden erscheint diejenige von *A. Schäffle*, in dessen Hauptwerk „Bau und Leben des socialen Körpers".[5]) Wie der Verfasser den letztern auffasst, sagt der Untertitel: „Encyklopädischer Entwurf einer realen Anatomie, Physiologie und Psychologie der menschlichen Gesellschaft, mit besonderer Rücksicht auf die Volks-

[1]) A. a. O. II, § 220.
[2]) A. a. O. II, § 248.
[3]) A. a. O. II, § 222.
[4]) A. a. O. II, § 269.
[5]) Bd. II, 1. Auflage. 1878. Bd. I. III-IV. 2. Auflage. 1881.

wirtschaft als socialen Stoffwechsel.“ Lag es Spencer vor Allem daran, in seinen Grundprincipien der Sociologie in verallgemeinernder Parallelisierung die Gesellschaft als ein evolutiv sich bildendes, den Gesetzen hyperorganischer, socialer Entwicklung unterliegendes Wesen darzustellen, wobei er Gesellschaftstypen aus allen Weltteilen zur Exemplifizierung heranzog, so versucht Schäffle die Hauptanstalten und Verrichtungen der menschlichen Gesellschaft systematisch zu zergliedern, nicht aufbauend, sondern analytisch vorzugehen. Dabei hat er nur die europäisch-civilisierte Gesellschaft im Auge.

Jeder organische Körper besteht aus zwei Grundbestandteilen, aus aktiven Zellen und passivem Intercellularstoff. Analog setzt sich der sociale Körper aus den socialen Zellen, aus den Familien und aus socialem Intercellularstoff, dem Gütervermögen zusammen. Die *Familie* repräsentiert bei Schäffle einen socialen *Mikrokosmos* [1]), weil alle Verhältnisse und Funktionen der grossen Gesellschaft in ihr vorbildlich und im Kleinen angelegt sind. Aus Vermögen und Personalbestand setzt sich die sociale Zelle zusammen. Sociale Gewebe und Organe finden sich angedeutet in Veranstaltungen der Niederlassung, des Schutzes, der Oekonomie, der technischen Einrichtung und nicht zum Wenigsten in den höhern psychologischen Ausstattungen des geistigen Lebens. Es fehlen auch nicht die Funktionen der Fortpflanzung, Erhaltung. Als ursprünglicher Keim einer Volkswirtschaft, eines Staates, einer Kirche, Schule, Kunst ist die Familie im eminentesten Sinn eine sociale Welt im Kleinen. Selbst an einer für die grosse sociale Welt vorbildlichen Familienpathologie und -therapie lässt es Schäffle nicht fehlen.

Naturgemäss tritt der sociale Mikrokosmos völlig zurück gegenüber dem socialen Makrokosmos, respektive Makranthropos.

Aus der Verbindung von Zellen und Zellzwischenstoff entstehen organische *Gewebe*, teils als einfache gleichartige Massenzusammenhänge, teils als nach Funktionen geartete Gewebenetze. Auf socialem Gebiet entsprechen ihnen teils die Nationen, die gesellschaftlichen, politischen, kirchlichen Richtungen und Schichtungen, teils die funktionell eigenartigen Grundverbindungen für die Regelung der Zeit- und Raumverhältnisse, der Niederlassung und des Transportes, des Schutzes, des volkswirtschaftlichen Umsatzes, der technischen, stattlichen Leistungen. Schäffle weist dies Alles nach an Hand beständiger physiologischer Parallelismen. Dem mit Blutgefässen und

[1]) A. a. O. I, 231, 237.

motorischen Nerven durchsetzten tierischen Muskel entsprechen die mit Einkommenszuflüssen und dirigierender Thätigkeit durchsetzten socialen Aktionsverbände. Die Mannigfaltigkeit der organischen Knochen-, Blut-, Muskel-, Nervengewebe kehrt auf socialem Gebiet wieder als Niederlassungs-, Schutzanstalten, ökonomischer Haushalt, Geschäfts- und Machteinrichtungen, Veranstaltungen der geistigen Arbeit. Alle diese Gewebe zeigen je wieder pathologische Erscheinungen in Form von socialen Störungen und Entartungen.[1])

Besondere Aufmerksamkeit widmet Schäffle dem socialen *Nervengewebe* als dem wichtigsten Socialgewebe. Er befasst darunter die psycho-physischen Grundveranstaltungen für alle Aeusserungen des Volksgeistes und stellt sie dar in Form einer *socialen Psychologie,* welche die kollektiven geistigen Thätigkeiten ganz nach Analogie der Individualpsychologie beschreibt. Ausgangspunkt ist das im Volksgeist sich repräsentierende sociale *Bewusstsein,* vermöge dessen der Körper in einer doppelten Wechselwirkung mit der Aussenwelt steht. Wie eine individuelle Sinneswahrnehmung, giebt es eine sociale. Sie geht durch die Medien socialer Sinne, eines socialen Gesichts, Gehörs etc. Sociale *Wahrnehmung* wird vermittelt durch optische Instrumente, akustische Hülfsmittel. Neben die Sinneswahrnehmung tritt die sociale Bewegungserregung, die motorische Socialthätigkeit in Form der Exekutivgewalt der verschiedenen Regierungen und Kommandostellen.[2])

Zur Wechselwirkung nach Aussen tritt eine dreigeteilte innere sociale Geistesthätigkeit. Es kehrt die alte Lehre der *drei Seelenvermögen* wieder. Es giebt ein sociales Denken, welches als Geistes- und Erfahrungswissenschaft Entdeckungen und Erfindungen über Lebenslage und Weltstellung des socialen Körpers nachdenkt. Ein sociales Fühlen giebt in Form von Auszeichnungen, ästhetischen Beurteilungen, Preisbestimmungen Urteile über Welt und Mensch ab. Ein sociales Wollen thut was lebensförderlich ist und weist ab, was für das Leben ein Schaden wäre. Hierher gehören die Erscheinungen der Reformen, Revolutionen, Reaktionen, der Volkswahl, öffentlichen Sitten und Gewohnheiten, Rechts- und Moralgesetze. Es fehlen nicht die pathologischen Erscheinungen der Unsitte und Korruption. Einem individuellen Idealismus als höchster Blüte des menschlichen Geisteslebens entspricht die sociale Begeisterung für

[1]) Vergl. z. g. A. a. a. O. I, 3. Hauptabschnitt.

[2]) Vergl. z. g. A. a. a. O. I, 4.—5. Hauptabschnitt.

das Wahre, Gute und Schöne, der social-religiöse Gottesglaube, die sociale Religion.

Im organischen wie im socialen Körper verbinden sich weiterhin die Gewebe zu *Organen*, welche verwickeltere Funktionen ausüben, sei es in animaler Beziehung als bewusste Bewegungs- und Geistesthätigkeit, sei es als vegetativ-generative Verrichtungen wie Ernährung, Fortpflanzung, ferner als Schutzorgane, Integumente. Ebenso setzen sich sociale Organe aus Grundgeweben zusammen: aus Niederlassungs-, Schutz-, Haushalts-, Geschäftseinrichtungen und geistiger Thätigkeit bilden sich die socialen Organe der Gesellschaftseinrichtungen, Anstalten in Form von Korporationen, Gesellschaften, Verbänden. Alle beruhen je auf einem Einsatz von Gütern und von Personal.[1])

Die Organe ihrerseits gehen in *Organsystemen* auf. Auf socialem Gebiet sind es die beiden grossen Komplexe der Volkswirtschaft und des Staates. Diese schliessen die genannten fünf socialen Gewebe und die aus diesen gebildeten Organe in sich ein und bilden zusammen als letzte Einheit ein Ganzes, den socialen Körper. Bauten und Wege des Niederlassungswesens sind dessen Skelettsystem. An seinen äussern und innern Schutz- und Abgrenzungsanstalten besitzt er Integumente. Die Volkswirtschaft ist sein Ernährungssystem und sein Stoffwechsel. Die Transportanstalten bilden sein Lokomotionsorgan. Die technischen Anstalten entsprechen dem animalischen Muskelsystem. In den psychophysischen Einrichtungen der Symbolik, wie Schäffle es nennt, d. h. in der Tradition und Kommunikation durch Schrift und Sprache, in der kollektiven Geistesarbeit wiederholt sich der organische Nervenapparat. Periodische Selbsterneuerung, allgemein sich ausdehnendes Wachstum fehlt nicht: auf socialem Gebiet sind es die Anstalten für Leibespflege und Erziehung, die Kolonisation und Propaganda. So bildet der Körper ein lebendes Ganzes. Sich aufbauend auf den Gesetzen und Verhältnissen der anorganischen und organischen Natur beherrscht er sie geistig und verwendet sie technisch. Er bietet nicht das Schauspiel eines blossen Mechanismus und Chemismus, sondern eines zweckbewussten geistig bewegten „Psychismus“.[2])

Als civile Gesellschaft lebt der sociale Körper aber nicht nur ein stabiles Dasein. Er schaut auf eine lange Entwicklung nach

[1]) Vgl. z. g. A. a. a. O. I. 6. Hauptabschnitt.

[2]) Vgl. z. g. A. a. a. O. Bd II. 10.—12. Hauptabschnitt.

rückwärts und seine gegenwärtigen Verhältnisse weisen auf eine Weiterentwicklung hin. Er folgt im Grossen und Ganzen dem Gesetz einer natürlichen socialen *Entwicklung.* Dieses kann kein anderes sein als dasjenige der natürlichen Auslese, des Kampfs ums Dasein angewendet auf das sociale Leben in Form einer socialen Descendenz- und Selektionstheorie mit den typischen Erscheinungen der Variation, Anpassung, Vererbung, des Daseinskampfes. [1])

Die Mannigfaltigkeit der Organismen lässt sich auf eine kleine Anzahl ursprünglicher Typen reduzieren, vielleicht auf eine Urform. So geht auch der zur Zeit in eine unendliche Mannigfaltigkeit von Völkern und Völkerkreisen sich differenzierende civile Körper auf eine primitive Urvölkerschaft zurück. Diese entwickelte sich stufenweise und bildete sich stammbaumartig weiter. Die Analogie der organischen Artenentwicklung versagt hier; besser dient die Analogie der Entwicklung eines individuellen Organismus, der die drei Stadien der Evolution, Transvolution, Involution durchmacht. Auch die Gesellschaft, der makranthropisch-sociale Körper erfährt Entwicklung, Entfaltung und Rückbildung. [2])

Jedwede Entwicklung basiert ihrerseits auf *Variation,* Veränderung der bestehenden Art. Natürlich weist auch der sociale Körper Variationen auf, zu welchen Unterschiede der Rassen und Civilisation den Anlass geben. Es sind innere und äussere Umformungen, Völkermischungen, Kolonisationen, nützliche oder schädliche Abweichungen vom Typus, welche diese social-morphologischen, socialphysiologischen, social-psychologischen Variationen hervorrufen. [3])

Die Erscheinung der Variation zieht ohne Weiteres diejenige der *Anpassung* nach sich. In den durch die sociale Variabilität neugewordenen Verhältnissen muss ein Ausgleich stattfinden durch Anbequemung und Einordnung. Die subjektive Einheit passt sich in Form der sogenannten Migration an die Umgebung an, oder objektiv passt sich die Umgebung durch sogenannte technische Melioration einem Subjekt an. Die sogenannte häufende Anpassung geschieht durch Zusammenlegen von vorhandenen Kräften und Gütern, durch Massenarbeiten, Allianzen, Fusionen. Daneben tritt die sogenannte divergente Anpassung in Gestalt der Arbeitsteilung und Ausweichung. Dazu kommt die sogenannte vereinigende Anpassung

[1]) Vgl. z. g. A. a. a. O. Bd. II. 7. Hauptabschnitt.
[2]) Vgl. z. g. A. a. a. O. Bd. II, 7. H.-A, 1.-3. Abteilung.
[3]) Vgl. [2]). 4. Abteilung.

durch systematische Ein-, Ueber- und Unterordnung der besondern Kräfte, durch allgemeine Wechselbeziehung, durch Bildung einheitlicher Organe. Nicht in allen Fällen ist die Anpassung eine fortschreitende. Sie kann als Verbildung auch rückwärtsschreiten, wenn sociale Einheiten und Kräfte, der neuen Lage nicht gewachsen, zurückbleiben, abnehmen, verschwinden. [1])

Eine fortdauernde Anpassung im Sinne des Fortschrittes oder Rückschrittes lässt sich nicht ermöglichen ohne *Vererbung*, d. h. ohne gewisse konstante Uebertragungen der Anpassungs- oder Verbildungsmomente an die nachfolgenden Arten. Im socialen Körper ist hierfür gesorgt durch die sociale Vererbung wie sie sich in der Fortpflanzung der menschlichen Gattung nach ihrer physisch-körperlichen Seite, in der Tradition der Ideen, in der Vererbung des materiellen Güterbestandes kundgiebt. Von der bestmöglichen Verknüpfung passendster Neuerungen mit passendsten Ueberlieferungen hängt die Lebensfähigkeit und Macht des socialen Körpers ab.)

Aus den Phaenomenen der Variation, Anpassung, Vererbung baut sich auf dem Gebiet der vergleichenden Naturwissenschaft der wirkungsvolle Prozess des sogenannten *Kampfes ums Dasein* auf, der in die *natürliche Auslese*, d. h. in ein Ueberleben des Stärksten ausmündet. Diese Selektionstheorie überträgt Schäffle auf das sociale Gebiet als Abschluss und eigentliches Wesen der socialen Entwicklung. Die civile Gesellschaft resultiert als höchstes Produkt des socialen Daseins- und Interessenkampfes. Aeusserlich stellt sich dieser Kampf zunächst als Veränderung des Ortes, der Form, des Zusammenhangs der miteinander ringenden Wesen dar. Er ist bedingt durch die Verhältnisse teils der umgebenden Natur, teils der socialen Einheiten selbst. Klima, Boden, Flora, Fauna sind von grösster Bedeutung für die Gestaltung der civilen Gesellschaft, noch mehr aber die innerhalb der Menschen, der Subjekte selbst liegenden Faktoren. Als streiterregende Faktoren kommen in Betracht der sociale Vermehrungstrieb, die Volksvermehrung mit ihren Begleiterscheinungen, die Pleonexie, die Erweiterung der Lebensbedürfnisse, das Streben nach allgemeiner Verbesserung überhaupt. Es kommen in Diskusson die verschiedenen Güter materieller und geistiger Art, ihr Erwerb und Besitz, die persönlichen Interessen der Sympathie, die ideellen Interessen des Glücks, der Ehre, der

[1]) Vgl. p. 89 [2]).
[2]) Vgl. [1]).

Auszeichnung. Von Zufall, Macht, Glück, Ueberlegenheit wird jeweilen der Ausfall abhängen. In Gewinnspielen. Spekulationen wird der Zufall als entscheidende Instanz angerufen und wo dies nicht angeht, sondern Jeder seinen Mann stellen muss, entscheiden eigene Kraft und Selbsthülfe. Die sociale Einheit, ob Einzelpersönlichkeit oder Gesellschaft, hat zu kämpfen gegen die seitens der äussern Natur drohenden Gefahren und Schäden oder selbst offensiv vorzugehen, die Kräfte der äussern Natur sich dienstbar zu machen. Als Resultat auf organischem wie socialem Gebiet ergiebt sich ein Ertrag. Der Mensch muss sich ferner gegen seinesgleichen behaupten. Der sociale Kampf ums Dasein nach dieser Seite hin wird zum Krieg gegen äussere und innere Gegner. Die Selbsthülfe greift zu allen möglichen und unerlaubten Mitteln geistiger und physischer Art. Als beständige Begleiterscheinungen, speziell des innern Krieges, treten sociales Parasiten- und Schmarotzertum auf, Ausbeutung und Aussaugung. Je höher die Civilisation, desto mehr sollen gütliche Uebereinkunft, vertragsmässige Verständigung und nicht mehr brutale Gewalt entscheiden. Der sociale Daseinskampf erhält dann weniger den Charakter eines Vernichtungs- und Schädigungsprozesses als den des Wettstreites und Vertragskampfes unter Interessen und Ideen. Zur mechanischen Selbsterhaltung tritt zweckvoll bewusste Selbstentfaltung.[1])

Schäffle geht mit Spencer darin einig, dass das Entwicklungsgesetz in der socialen Lebewelt völlig demjenigen in der organischen Welt entspricht. Aber der sociale Körper erscheint bei Schäffle nicht nur als ein solcher von höherer organischer Bildung, sondern der „Mechanismus, der Chemismus und das Spiel organischer Vorgänge werden im socialen Leben zu einer zweckbewussten geistig bewegten Physik erhoben.“[2]) Geistige Wechselwirkung und bewusstes Handeln spielen die Hauptrolle. Mögen schon Personen und Güter den Zellen und der Zellzwischensubstanz entsprechen, Gewebe, Organe, vegetative und animale Funktionen da und dort vorhanden sein, so tritt dies zurück gegenüber der *innerlich-geistigen Organisation*, wie sie sich vollendet in keinem blossen Organismus, sondern nur in der menschlichen Individualität und Persönlichkeit findet. Die civile Gesellschaft, der sociale Körper ist eine selbständige Individualität von höherer als nur organischer oder selbst hyperorganischer Ordnung. Die

[1]) Vgl. z. g. A. a. a. O. Bd. II, 5.—6. Abteilung.
[2]) A. a. O. Bd. I. p. 4.

Gesellschaft oder *der sociologische Makrokosmos, resp. Makranthropos ist eine rein geistig-psychisch bewirkte Lebensgemeinschaft.*[1])

Schäffle ergänzt die anatomisch-physiologische, rein biologische Betrachtungsweise Spencers durch die psychologische. Spencer hält sich mehr nur an die äusserlich erscheinenden Formen und Bewegungen, Schäffle betont vor Allem das innere Wirken; sein Makrokosmos wie sein Mikrokosmos erscheint als ein eminent *social-psychologischer.*

Die von Spencer und Schäffle auf Grund gehäufter biologischer Analogien durchgeführte organische Betrachtung der Gesellschaft findet für uns ihren Abschluss durch *R. Worms* in dessen Werk „organisme et société".[2]) Worms fasst darin nicht nur das bis dahin in dieser Richtung Geleistete zusammen, sondern sucht auch die von Spencer namhaft gemachten Unterschiede zu überwinden, indem er sie als supraorganischer Natur und deshalb nicht mit dem Wesen eines Organismus in Widerspruch stehend bezeichnet. Nach Schäffles Vorbild stellt er eine Anatomie und Physiologie der Gesellschaft auf, spricht über deren Entwicklung, Klassifikation und bietet zuletzt eine sociale Pathologie, Therapeutik und Hygiene. Unter die Gesellschaft befasst er im wesentlichen die europäisch-civilisierten Nationen.

Was die *anatomische Struktur* betrifft, so setzt sich die Gesellschaft aus Individuen zusammen, wie der Organismus aus *Zellen.* Die Gruppierung der socialen Zellen erfolgt ganz nach denselben Principien, wie diejenige der organischen. In der Entwicklung des individuellen Organismus sieht man die Zellen nach ihrem Ursprung drei Schichten bilden: das Exoderm, Endoderm und Mesoderm; später gruppieren sie sich nach longitudinalen *Segmenten;* nachher stellen sie ausgebildete *Organe* dar und zuletzt einheitliche *Gewebe.* So unterscheidet Worms eine vierfache Zellgruppierung: dem Ursprung nach eine embryologische, der Lage nach eine topographische, den Organen nach eine funktionelle, den Geweben nach eine homoplastische. Dieselben vier Arten von Gruppierung in derselben Ordnung finden sich wieder in der socialen Organisation. Embryologisch, ursprünglich werden die Individuen zunächst in Familien und Stämmen zusammengehalten. Topographisch vereinigen sie sich nachher im Raum als Bürgerschaften und Nationen. Dann scheiden sie sich funktionell und professionell in Organe des ökonomischen,

[1]) A. a. O. Bd. I, p. 1, 12.

[2]) René Worms, organisme et société, Paris 1896.

intellektuellen, politischen Lebens. Die homoplastische Gruppierung auf socialem Gebiet zeigt sich in der Bildung neuer Einheiten auf Grund von geistiger Wahlverwandtschaft.[1])

Auf die anatomische Struktur lässt Worms die *physiologischen Funktionen* folgen. Der organischen *Ernährung* entsprechen die socialökonomischen Erscheinungen der Produktion, Cirkulation, Konsumtion, Verteilung der Güter und Reichtümer. Unter „*Relation*" versteht Worms die Gesamtheit der geistigen, sittlich-religiösen, wissenschaftlichen, ästhetischen und juridisch-politischen Erscheinungen des socialen Organismus. Die sociale *Fortpflanzung* geschieht teils durch kolonisatorische Ausbreitung, teils durch Verschmelzung zweier Völkergruppen.[2])

Die sociale Anatomie und Physiologie ermöglicht eine genealogische *Klassifikation* bezüglich der Abstammung und Herkunft des socialen Organismus. Aehnlichkeit und Verwandtschaft in der Struktur oder in den Funktionen entscheiden dabei.[3])

Endlich ist das sociale wie das organische Leben *Missgestaltungen* ausgesetzt. Hypertrophie und Atrophie in Bezug auf den Besitz, Infektion durch Parasiten, Entartung der Gewebe und andere pathologische Erscheinungen kommen vor. Sie rufen einer socialen Therapeutik, welche mit spezifischen Mitteln die Schäden heilen soll. Noch bessere Dienste leistet durch vorbeugende Massregeln eine sociale Hygiene.[4])

In allen seinen Ausführungen will Worms den Boden einer nüchternen, verständigen Analogie nicht verlassen und nur den socialen Typus „im Allgemeinen" mit dem organischen Typus im „Allgemeinen" vergleichen. Um aber die allgemeine Analogie zwischen der Gesellschaft und einem Organismus nachzuweisen, sucht er doch möglichst die Analogien im Detail zu häufen; u. a. nennt er die Börse das Herz der Gesellschaft. So kommt er mehr und mehr zu einer eigentlichen Parallelisierung und teilweisen Identifizierung, was ursprünglich nicht in seiner Absicht lag, da er Unterschiede zwischen den beiden Objekten ausdrücklich zugiebt. In mikro-makrokosmischer Hinsicht ist noch besonders interessant die Aussage von Worms, dass man „den im lebendigen Körper vereinigten

[1]) Vergl. z. g. A. a. a. O. p. 119 ff. *139*, 156 ff.
[2]) Vergl. z. g. A. a. a. O. p. 197 ff., 209 ff., 233 ff.
[3]) Vergl. z. g. A. a. a. O. p. 282 ff.
[4]) Vergl. z. g. A. a. a. O. p. 313 ff., 334 ff., 368 ff.

Zellen ein Rudiment von Bewusstsein und Freiheit", d, h. menschliche Attribute beilegen müsse.[1])

Es mag scheinen, als ob wir dem sociologischen Mikro- und Makrokosmos allzu viel Platz in der Darstellung unserer Theorie eingeräumt hätten, zumal da Spencer die Positionen seiner Sociologie längst verlassen hat, Schäffle immer mehr von seinen 'socialpsychologischen Analogien zurückgekommen ist und Worms' organische Theorie scharfen Widerspruch erfährt. Ob immerhin Spencers und Schäffles citierte Werke schon der Vergangenheit zugezählt werden, gebührt ihnen doch ihrer monumentalen Anlage wegen diese, an sich ja nur sehr beschränkte, Erwähnung; zudem wird bis in die jüngste Gegenwart hinein der Kampf um die organische oder besser gesagt, makrokosmisch-makranthropische Methode der Sociologie, unter eben soviel Zustimmung wie Gegnerschaft geführt, wobei Worms oft und nicht an letzter Stelle genannt wird.[2]) Die Vertreter der sogenannten organischen Methode und Auffassung repräsentieren eben eine neueste und wohl nicht letzte Epoche in der Geschichte unserer Theorie. Die biolog-organische Sociologie ruht ganz auf makrokosmisch-makranthropischen Principien. Der Unterschied gegen früher besteht nur darin, dass an die Stelle des Kosmos, der Welt, des Universums die Gesellschaft getreten ist, welche einen Organismus, einen Menschen im Grossen darstellt, während der Einzelne für sich in seinen Lebensverhältnissen mikrokosmisch von ihr abhängt, durch sie bedingt ist. Hiermit schliessen wir den ersten Teil unserer Untersuchung.[3])

[1]) Vgl. a. a. O. p. 81, 72, 73, 75.

[2]) Vgl. die interessanten Verhandlungen des III. Kongresses des internationalen sociologischen Institutes in den „Annales de l'institut international de sociologie, t. IV, 1898: „La theorie organique des sociétés", p. 169 ff.

[3]) Aus der neuesten Zeit mögen ihrer Titel wegen noch zwei Werke genannt sein:

O. Ziemssen „Makrokosmos", Gotha, 1893. Diese kleine Schrift enthält „Grundideen zur Schöpfungsgeschichte und zu einer harmonischen Weltanschauung". Sie will ein „Versuch einer Systematik des Kopernikanismus" sein und enthält keine nähern Berührungspunkte mit unserer Theorie. Ferner:

S. Bodnàr (Budapest) „Mikrokosmos", Berlin, 1898. Dieses zweibändige Werk besteht aus kleinen Artikeln und Vorlesungen, in welchen der Verfasser das von ihm entdeckte Gesetz der psychischen Welt, des menschlichen Geisteslebens auf dem Gebiete des geistigen, moralischen,

ästhetischen, ökonomischen Wissens nachweisen will. Es ist das Gesetz von den drei fluktuierenden Kulturwellen des Idealismus, Realismus und Idealrealismus. Unter der Herrschaft des Idealismus betrachtet die Menschheit die sittlichen und socialen Institutionen vom Standpunkt des Ganzen, der Totalität, der Einheit. Im direkten Gegensatz dazu steht der Realismus mit der Herrschaft des extremen Individualismus und Einzelinteresses. Eine vermittelnde Ueberleitung zwischen den beiden Extremen bildet der Realidealismus. Die Menschen eines Zeitalters spiegeln im Kleinen die jeweilen herrschende Kulturwelle ab. Doch stimmt dies nicht immer mit den Thatsachen überein, indem z B. unter der Herrschaft des Idealismus sehr entschiedene Realisten sich finden und umgekehrt. Der Titel „Mikrokosmos“ scheint überhaupt mehr frei und ohne Bezug auf unsere Theorie gewählt zu sein.

II.

Systematischer Teil.

Beurteilung und Kritik der Theorie.

A.

Name und Entstehung.

Der erste, historische Teil, sollte die Theorie vom Mikro- und Makrokosmos, resp. Makranthropos in ihrer geschichtlichen Entwicklung und damit zugleich ihrem Wesen nach darstellen. Im Grossen und Ganzen beschränkten wir uns auf die Darlegung der Grundzüge. Wir erhoben nicht den Anspruch, jede einzelne mikromakrokosmische Andeutung oder Aeusserung zu nennen und wiederzugeben, sondern hoben aus verschiedenen Perioden der Geschichte der Philosophie die grossen Haupttypen hervor, nannten je die Hauptvertreter und erwähnten als verbindende Mittelglieder weniger bedeutende Typen, um den kontinuierlichen historischen Zusammenhang möglichst aufrecht zu erhalten. Relativ schon früh zeigte sich, dass unserer Theorie nicht nur die Bedeutung einer einfachen Lehre zukommt, sondern dass sie sich über enge Grenzen hinaus oft zu einem eigentlichen System, zu einer systematisch durchgeführten Anschauungsweise, zu einer allgemeinen Denkweise erweiterte. Alles und Jedes, was unsere Theorie betrifft, aufzuzeichnen, hiesse deshalb nichts Anderes, als eine Geschichte der Philosophie vom mikromakrokosmischen Gesichtspunkt aus schreiben zu wollen.

Dass dieser erste Teil unverhältnismässig umfangreicher, als der nachfolgende zweite ist, findet seine Erklärung und damit seine Entschuldigung einerseits darin, dass der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos nach ihrer geschichtlichen Seite hin eine mehr als nur nebensächliche Bedeutung zukommt. In den verschiedensten

Phasen der Geschichte der Philosophie tritt sie auf und findet in den verschiedensten Systemen ihre Stelle. Hylozoisten, Atomistiker, Materialisten, Spiritualisten, Intellektualisten, Voluntaristen, Dualisten, Monisten, Pantheisten, Mystiker, Allegoriker, Metaphysiker, Positivisten, Ontologen, Evolutionisten treffen wir unter ihren Vertretern. Ohne Uebertreibung darf man sagen, dass unsere Theorie so alt ist wie die Philosophie selbst. Eine erste Spur derselben liess sich bei den frühesten jonischen Philosophen konstatieren und zeitgenössische, in grossem Ansehen stehende Philosophen haben sie neu aufgenommen und auf ihrer Basis zum Teil breitspurige eigentliche Systeme angelegt. Andererseits stellte es sich, wie schon in der Einleitung angedeutet, mehr und mehr als zweckmässig heraus, im historischen Verlauf auf die jeweiligen Wendepunkte aufmerksam zu machen, die verschiedenen Phasen, welche unsere Theorie durchlief, durch Angabe ihrer typischen Kennzeichen zu markieren, zugleich aber auch den kleinen Abarten und Variationen gerecht zu werden. Umsomehr dürfen wir nun im systematischen Teil das im historischen Teil Enthaltene ohne ermüdende Wiederholungen unter grosse, allgemeine Gesichtspunkte zusammenfassen. —

Was zunächst den *Namen* unserer Theorie betrifft, so fällt es auf, dass trotz des frühen Ursprungs und langen Bestehens derselben, welche zeitweise zu einer förmlichen systematischen Denkweise auswuchs, die Ausdrücke „Mikrokosmos“ und „Makrokosmos“ relativ nur selten vorkommen, ersterer jedenfalls häufiger als letzterer. Auf die wörtliche Anwendung des Terminus „Mikrokosmos“ stiessen wir kaum zwei Dutzend Mal: bei Demokrit, Aristoteles, bei der Stoa (statt *μικρός βραχύς*, dem Sinn nach dasselbe), bei Pseudopythagoras, Philo, den beiden Gregoren, Nemesius, Johannes Scotus, Bernhard Silvestris, Hugo v. St. Viktor, Joseph Zaddik, Nicolaus v. Cusa, Paracelsus, Herder, Schopenhauer, Lotze, Schäffle. Den Terminus „Makrokosmos“ fanden wir gar nur ein einziges Mal vor bei Schopenhauer, das ähnlich gebildete „*μέγας κόσμος*“ nur bei Aristoteles, den entsprechend gebildeten lateinischen Ausdruck „mundus maior“ nur bei Nicolaus v. Cusa und Paracelsus. Der von uns an Stelle von Makrokosmos gesetzte, das eigentliche Wesen der Sache ausdrückende Terminus „Makranthropos“, i. e. „grosser Mensch“, soll auf Plato zurückgehen und zwar in seiner Anwendung sowohl auf die Welt als auf den Staat, resp. die Gesellschaft.[1]) Während man bei manchen

[1]) Vergl. Eislers philosoph. Wörterbuch 1899, p. 471, und Stein, Wesen und Aufgabe der Sociologie 1898, p. 13.

weniger folgenreichen philosophischen Terminis sich in der glücklichen Lage befindet, genau angeben zu können, wo sie zum erstenmal auftauchten, ist dies für unsern Fall kaum möglich. *Man kann einzig nachdrücklich betonen, dass mikro- und makrokosmische Gedanken und Vorstellungen längst geläufig gewesen sein müssen bevor es betreffende Termini gab.* Eine Notiz bei Diogenes Laërtius nennt als Titel zweier Schriften des Demokrit im 5. Jahrhundert a. C. die Worte: *μέγας καὶ μικρὸς διάκοσμος.* Vielleicht enthielt diese Schrift etwas unserer Theorie Aehnliches, doch bleibt dies reine Vermutung, da von jener Schrift ausser dem Titel nur Fragmente sich erhalten haben, welche auf ethischen Inhalt deuten. So muss man, was das erste Auftreten des Namens unserer Theorie betrifft, auf jene Stelle in Aristoteles' Physik[1]) abstellen, wo von einem *μέγας* und *μικρὸς κόσμος* die Rede ist: „.... *εἰ γὰρ ἐν μικρῷ κόσμῳ γίνεται καὶ ἐν μεγάλῳ* ....“ Speziell der Terminus Mikrokosmos wurde dann in der Zeit der ausgehenden griechischen Philosophie vom römischen Philosophen *Boëthius* (ca. 480—525 p. C.), welcher die Werke des Aristoteles übersetzte und teilweise kommentierte, übernommen und in die Patristik bezw. ins Mittelalter[2]) übergeleitet; grosse Bedeutung erhielt er bei Nicolaus v. Cusa und Paracelsus, welche erst das zusammenhängende Wort „Mikrokosmos“ prägten und ihm zur Einbürgerung in den Sprachgebrauch auch der neuern und neuesten Zeit verhalfen. Wann als zugehöriges Pendant der Terminus „Makrokosmos“ gebildet wurde, entzieht sich unserer Kenntnis; Paracelsus sagte statt dessen stets „maior mundus“; ob Schopenhauer ihn von irgendwoher übernommen oder auf dem Wege phonetischer Alliteration selbst formierte, bleibt dahingestellt.

Bezüglich des *ersten Auftretens* der Theorie äussern die Forscher verschiedene Ansichten. Einige meinen, der Ursprung sei überhaupt nicht nachweisbar, verlaufe sich irgendwo in der antiken Philosophie. Andere, wie *J. E. Erdmann,* wollen die Keime bei den Pythagoräern im 6. Jahrhundert a. C. finden.[3]) *Schuster* und *Siebeck* betrachten den Heraklit im 5. Jahrhundert als den ersten Mikrokosmiker.[4]) *Nachgewiesenermassen ist auf* **Anaximenes**, *einen der drei ältesten jonischen Naturphilosophen des 6. Jahrhunderts a. C. abzustellen.* Er

[1]) Phys. VIII, 2. 252 b. 26.
[2]) Vgl. Eucken, Gesch. der philos. Terminologie, p. 35.
[3]) Vgl. p. 7.
[4]) Vgl. p. 10.

ist als der Begründer der Theorie vom Mikrokosmos und Makrokosmos zu betrachten, weil er zum erstenmal Kosmos und Mensch, die grosse Welt und den kleinen Menschen einander gegenüberstellt, miteinander vergleicht, vom Wesen des einen einen Schluss zieht auf das Wesen des andern. Allerdings darf man bei Anaximenes nicht eine reine. volle Ausprägung der Theorie erwarten. sie tritt nur in ganz kleinen Anfängen. in einem einzigen kleinen Fragment bei ihm auf. Bis auf Weiteres bleibt die Sache — Heraklit nicht ausgenommen — auf einige blosse Andeutungen beschränkt. heisst das soweit man bei dem mangelhaften Bestand der Quellen der ältesten griechischen Philosophie dies annehmen muss. Wenn wir auch bei Pythagoras und seiner Schule, bei Heraklit. Empedokles, den Atomistikern und Anaxagoras verschiedene mikro-makrokosmische Beziehungen nachweisen konnten. war dies nur möglich auf Grund der vergleichenden Methode der Geschichte der Philosophie, welche die Aussagen jener alten Philosophen nach verschiedenen locis gruppiert. Erst bei Platos „Timæus" und „Republik" kann man von einer mehr systematischen Anwendung unserer Theorie reden, doch gebührt ihm nicht der Name des ersten Mikro- und Makrokosmikers, da es feststeht, dass er solche Gedankengänge, namentlich die Vorstellung von der Weltseele, schon bei seinen Vorgängern vorfand. Zudem darf und will Platos „Timæus" nicht mehr Bedeutung als diejenige eines erzählenden Mythos beanspruchen, wie auch seine „Republik" als Beschreibung eines Idealstaates nur „Erdichtetes" bieten will. Auch Aristoteles legt den Uebertragungen, welche wir als mikro-makrokosmische Konstruktionen bezeichneten, keine præponderierende Bedeutung zu, obschon ihnen der Sache nach eine solche unbestreitbar zukommt. *Man wird deshalb die erste eigentliche Ausbildung unserer Theorie bei der Stoa suchen müssen, weil dort die Lehre von der durchgehenden Verwandtschaft von kosmischer und menschlicher Natur scharf gezeichnet und konsequent durchgeführt ist.* Darin muss man Professor Stein, der dies namentlich betont, rückhaltlos zustimmen.[1]) Wenn die Stoiker den Kosmos, die grosse Welt als einen Organismus, ein lebendes Wesen, einen grossen Menschen mit verschiedenen Teilen, Organen, Funktionen darstellen und dessen Zustände, Verhältnisse und Existenzbedingungen im Menschen im Kleinen nachgebildet sein lassen, so geschieht dies nicht metaphorisch-dichterisch wie bei Plato, sondern in strengem

[1]) Stein, Psychologie der Stoa I, 214.

Ernst auf Grund einer monistischen Erkenntnistheorie. Bis in die neueste Zeit, bis auf einen Fechner, Paulsen und Schäffle verleugnet die Theorie vom Mikro- und Makrokosmos ihre Entstehung in der Antike nicht.

Entstehung und Fortgang unserer Theorie ist aufs Engste verknüpft mit dem Aufkommen einer Vorstellung von einem „κόσμος“, d. h. eines Weltganzen, eines Inbegriffs geordneter zusammengehöriger Dinge, von einer harmonischen Einheit des Seins und diese eben ist gemein griechischen Ursprungs. Alle Systeme der griechischen Philosophie von der unvollkommenen Naturphilosophie der ältesten Zeit bis zur neuplatonischen Spekulation hinab hielten an der Vorstellung der Welt, des Kosmos, als eines real für sich bestehenden Ganzen fest, das unabhängig vom Menschen existiere, kunstvoll zu lebendiger Gestalt sich füge und von dem der Mensch nur ein blosser kleiner Bestandteil ausmache, daher naturgemäss ähnlich zusammengesetzt und veranlagt sein müsse. Ob dieser Kosmos nur die Erde oder unser ganzes Planetensystem einschloss, blieb in dieser Hinsicht so nebensächlich, wurde auch nicht scharf auseinandergehalten.

Eigentlich involviert die Auffassung des Menschen als eines Mikrokosmos die Vorstellung, dass auch die grosse Welt, deren Verkleinerung der Mensch darstellt, ein Organismus, d. h. ein einheitliches, belebtes, immanent-teleologisches Teil-Ganzes sei. In der ältesten Zeit tritt diese Vorstellung noch nicht sehr stark hervor. Man fasste den Kosmos ganz naiv als das stoffliche All, als physisches Ganzes auf; daher auch der Mensch als Stoffkomplex ohne Weiteres ein Mikrokosmos war. Gerade bei Anaximenes wird dies deutlich, der die Seele des Menschen Lufthauch nennt und auch den ganzen Kosmos, nicht etwa nur dessen Seele aus Lufthauch bestehen lässt. Allmählich fasste man die Aussenwelt nicht mehr als ein rein physisches Gebilde auf. Insbesondere die pythagoraeische Astronomie leitete dazu an, das All als ein aus verschiedenen Teilen zusammengesetztes, durch wirkende Gesetze geordnetes Ganzes zu betrachten. Bald schrieb man ihm eigentlich körperhaftes, beseeltes Sein zu, nannte es Körper. Nun lag es auch nicht mehr fern, diesem Körper ein geordnetes inneres Princip, eine Seele als den unvergänglichen Bestandteil beizulegen.[1]) Dies hatte nach und nach

[1]) Vgl. Aët. V. 20, 1 und Arius Didymus Epit. fr. phys. 29 (Diels p. 432 und 464): κόσμον ζῶον λογικὸν ἀθάνατον.

eine Umwandlung zur Folge. Betrachtete man früher die Welt auf ihre äussere Erscheinung hin, so wurde nun mehr und mehr das einwohnende geistige Princip zur Hauptsache. Das Weltbild begann sich mehr und mehr zu vergeistigen, Göttliches und Irdisches in sich zu schliessen. Doch sprach man auch von diesem erweiterten Kosmos meist in Ausdrücken, welche der rein sinnlich-physikalischen Seite desselben entnommen waren. Gerade bei den Neuplatonikern blieb in praxi noch genug Anerkennung und Bewunderung für die äussere körperhafte Welt, wie ja die griechische Philosophie überhaupt in ihrer ästhetischen Anschauung der Dinge je und dann an der Realität der Aussenwelt, an der Natur als einem gegebenen, in Schönheit und Ordnung begrenzten Ganzen festhielt.

In der Uebergangszeit kreuzten sich zunächst diese Auffassungen von der Welt als eines physischen Gebildes, eines gesetzmässig bewegten, nach Teilen geordneten Ganzen, eines Organismus, eines geistig-göttlichen allbelebten Wesens, bis die kopernikanische Theorie, einmal anerkannt, endgültig mit der Vorstellung von einem begrenzten, sichtbaren Weltganzen aufräumte. Als das unendliche unbegrenzte Universum konnte man ohne Phantastik nicht mehr wie früher die Welt mit einem Menschen und umgekehrt den Menschen mit dem Weltbau vergleichen. Drum wandte man sich von der Aussenseite ab, forschte nach den letztern innern Seinsgründen. Am endgültigsten brach der neuzeitliche Idealismus mit der antikisierenden Vorstellung von der Welt als einem Wesen neben und unabhängig vom Menschen; die Aussenwelt sank zur blossen Erscheinungswelt herab. An ihre Stelle trat eine neue, ideale, rein geistige Welt, deren Abbild und Teil nun der Mensch als geistig-bewusstes Wesen wurde. Die moderne sociologische Phase der Philosophie endlich, aller metaphysisch-kosmischen Spekulation abhold, setzte an Stelle des universalistischen Kosmos den Menschheitskosmos. So hängt die Ausbildung der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos nach Entstehung und Fortgang aufs Engste mit der Entwicklung des Weltproblems und Weltbildes überhaupt zusammen. Entsprechend gestaltet sich dann auch der klassifizierende Durchschnitt durch das Ganze.

B.

Klassifizierender Querschnitt.

Bevor wir zur Klassifizierung schreiten, wollen wir uns noch einmal das Wesen der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos vergegenwärtigen. Es besteht also darin, dass der Mensch als eine Welt im Kleinen und die Welt als ein Mensch im Grossen betrachtet wird, dass zwischen den Zuständen, Verhältnissen und Existenzbedingungen des Menschen einerseits und des Weltganzen andererseits eine notwendige Uebereinstimmung herrscht, dass irgend ein grösseres Ganzes, sei es Welt, Gesellschaft oder Staat als vergrösserter Mensch, als eine Art Organismus erscheint, welcher im Wesentlichen den Gesetzen menschlicher Bildung und Entwicklung folgt und dass andererseits der Mensch für sich jenes grössere Ganze oder dessen Bestandteile im Kleinen abbilde und vereinige.

Der nachfolgende klassifizierende Querschnitt soll nun die mannigfachen Formen und Gestaltungen, welche wir unsere Theorie in ihrer historischen Entwicklung annehmen sahen, auf ein paar Hauptklassen reduzieren. Dabei fallen alle nebensächlichen Erscheinungen, inferioren Bildungen weg; was dagegen zusammengehört wird zusammengestellt werden, wenn es schon zeitlich weit auseinander fallen mag.

Die vorsokratische Philosophie wandte im Grossen und Ganzen ihren Blick nur der umgebenden Natur, der unmittelbaren Aussenwelt zu. Als reine Physik fragte sie nur nach dem Stoff der Welt, den sie sich irgendwie lebendig bewegt dachte, daher jene Periode die hylozoistische genannt wird. Die Antwort auf die Frage nach dem Stoff der Welt lautete verschieden: auf Luft, vernünftige Luft, Zahl, Feuerluft, auf vier Elemente zusammen. So lässt sich der ursprünglichste und dürftigste Mikro- und Makrokosmos der ersten Periode als ein *physischer* bezeichnen. Welt und Mensch wurden als stoffliche Gebilde einander gleichgesetzt: Der Mensch bestand einfach aus dem betreffenden Weltstoff, der Weltsubstanz und die Welt wurde mit menschlichen Attributen ausgestattet. Bei Pythagoras und Heraklit, welche diesen Weltstoff zugleich als Princip fassten und nahe an eine Personifikation desselben zu einer Naturkraft streiften, lässt sich vielleicht von einer leichten Biegung des Makro- und Mikrokosmos zur Mythologie hin sprechen. Schelling

und Fechner, welche sich für ihren Panpsychismus ausdrücklich auf die ältesten griechischen Physiker berufen,[1]) müssen sachlich gleichfalls dieser ersten physischen Periode unserer Theorie beigezählt werden.

Indem Anaxagoras, freilich noch verschwommen, das Princip eines vom Stoff völlig unabhängigen *νοῦς*, Geist proklamierte, inaugurierte er die Richtung auf das Geistige. Die naive Identifizierung des Menschen mit dem Stoff der Aussenwelt wird beseitigt. Nach dem Medium der sophistischen Erkenntnistheorie statuiert Sokrates zum erstenmal eine eigentliche Psychologie, betont den Geist als das dem Körper übergeordnete Princip. Dieser mit Sokrates und seinem Schüler Plato einsetzende *psychische* Mikrokosmos erhielt sich auf lange hinaus, nahm jedoch verschiedene Färbungen an. Bei Sokrates, Plato, Aristoteles erscheint er als rein dualistisch, bei der Stoa als monistisch-materialistisch, bei den Neuplatonikern als monistisch-spiritualistisch. In Platos „Republik" und Aristoteles Staatslehre ist zudem der Anfang eines socialpsychologischen Makrokosmos zu konstatieren, durch welchen jene Männer ihrer Zeit um Jahrhunderte vorauseilten und sich einen Platz in der neuesten, modernen Phase unserer Theorie sicherten. Zur platonisch-aristotelisch-neuplatonischen Klasse des psychischen Mikrokosmos gehören infolge ihrer Verwandtschaft mit den betreffenden Philosophen auch die von uns citierten patristischen und mittelalterlichen Denker, Ibn Zaddik mit eingeschlossen,[2]) während Augustins voluntaristischer Mikrokosmos und organisch-sociologischer Makrokosmos in die Zukunft weisen.

In eine neue Phase trat unsere Theorie bei den Philosophen der Uebergangszeit. Hier war es Nicolaus von Cusa, der von ursprünglich mathematischer Basis aus zu einem *metaphysischen* Mikro- und Makrokosmos hin tendierte, ohne sich jedoch von religiöser Mystik und scholastischer Dogmatik hinreichend frei machen zu können. Er blieb geraume Zeit einsam, da die nachfolgenden Uebergangsphilosophen in erster Linie den physisch-psychischen Mikro- und Makrokosmos der Antike mit allerhand unkontrollierbaren Aberrationen erneuerten. Erst Leibniz schuf in Verwertung cusanischer Andeutungen der Bruno- van Helmontschen Monaden einen rein metaphysischen Mikro- und Makrokosmos, welchen Lotze in

[1]) Vgl. p. 69, 71.
[2]) Vgl. p. 50.

erheblichen Punkten ergänzte. Schopenhauer mit seiner voluntaristischen Fassung und Lösung des Welt- und Menschenrätsels gehört ebenfalls der metaphysischen Kategorie der Mikrokosmiker an, da sein „Wille und Vorstellung“ im tiefern Grund nichts Anderes als metaphysische Principien sind. Als seinen Vorgänger nannten wir bereits Augustin.

Vom kosmischen auf das menschheitlich-gesellschaftliche Gebiet reduziert gelangte der Mikro- und Makrokosmos als ein *sociologischer* zu neuen Ehren in der modernen Socialbiologie- und psychologie von Spencer, Schäffle und Worms, nachdem schon Plato, Aristoteles, Augustin, Hobbes, Herder und Comte hierin Vorarbeit geleistet.

Das Ergebnis unseres Querschnittes lässt sich also dahin resümieren, dass *vier mikro-makrokosmische Hauptklassen* sich hauptsächlich herausheben lassen:

eine *mythologisch-physische,*
eine *psychische,*
eine *metaphysische,*
eine *sociologische.*

Diesen vier mikro-makrokosmischen Hauptkategorien gegenüber fallen der religiöse Mikro- und Makrokosmos eines Philo und Plutarch, der arithmetische der Neupythagoräer, der trinitarische eines Nicolaus von Cusa, der medizinische eines Paracelsus, der leicht magisch gefärbte eines Bruno, der theosophisch-allegorische eines Böhme wenig in Betracht. Alle diese Abarten bilden mehr nur eine durch die betreffenden Zeitumstände- und Anschauungen jeweilen modifizierte Privatspekulation der betreffenden Denker.

In der bisherigen Darstellung liefen sich Mikrokosmos und Makrokosmos meist parallel. Bald war vom einen, bald vom andern die Rede; immerhin schien der Mikrokosmos im Ganzen zu überwiegen. Es ist nun von wesentlichem Belang, zu wissen, wie es sich verhalte, ob dem Mikrokosmos oder dem Makrokosmos die Priorität zukomme, ob der eine auf den andern sich zurückführen lasse, oder ob vielleicht beide Anschauungsweisen auf ein Gemeinsames hindeuten. Die Entscheidung dieser Frage wird der abschliessenden Beurteilung und Kritik unserer Theorie gleichkommen.

C.

Beurteilung und Kritik.

Im historischen Teil bot sich oft Gelegenheit, darauf hinzuweisen, wie nicht nur das Wesen des Makrokosmos auf einer direkten Uebertragung menschlicher Verhältnisse auf den Kosmos beruhe, so dass dieser zu einem Menschen im Grossen, zu einem Makranthropos sich jeweilen ausweitete, sondern dass auch der Mikrokosmos stets nur das Abbild einer gänzlich mit menschlichen Attributen ausgestatteten grossen Welt war. Die oben gestellte Frage, ob dem Mikrokosmos oder dem Makrokosmos die Priorität zukomme, ob der eine auf den andern sich zurückführen lasse, lässt sich also kurzer Hand dahin beantworten, dass die ganze Theorie vom Mikro- und Makrokosmos in letzter Linie auf eine makrokosmische oder sagen wir besser makranthropische, d. h. nichts Anderes als anthropocentrische Anschauungsweise zurückkehrt, dass dem Makrokosmos im anthropocentrischen Sinn die Priorität zukommt. Alles fängt makrokosmisch-makranthropisch an. Das logische prius ist die Uebertragung menschlicher Verhältnisse auf das Weltganze.

Schon bei *Anaximenes* lies sich dies konstatieren. Genau besehen geht sein Mikrokosmos nicht dem Makrokosmos parallel, sondern ruht auf diesem, indem jener Philosoph von der am *Menschen* gemachten Beobachtung des atmenden Hauches aus auf die Luft als Weltstoff, d. h. vom bekannten menschlichen auf das unbekannte kosmische Wesen schloss, das den menschlichen Körper zusammenhaltende Band auch im kosmischen Ganzen finden wollte. Er erfuhr durch *Diogenes von Apollonia* eine Ergänzung, die rein nur im Zusatz des *menschlichen* Attributes der Vernünftigkeit bestand. Bei *Pythagoras* lies sich nachweisen, dass er seinen Kosmosbegriff ebenfalls *menschlichen* Verhältnissen und Ordnungen, eigenen Erlebnissen entnommen haben konnte und die Zahl wohl eher nach Art einer *menschlichen* Kraft, eines Princips gedacht war. Wenn *Heraklit* den Streit der Gegensätze, den Wandel als Weltprincip hinstellt, nennt er den Streit „Vater“ und die Wirkungsweise des zu Feuer substanzialisierten Wandels vermag er nicht anders als ein „Leben“ zu schildern; dazu überträgt er als klassischer Vertreter der sogenannten Geschehenslinie *menschliche* Gesetzmässigkeit

auf den Kosmos. *Empedokles* entnimmt die kosmischen Kräfte und Erscheinungen der Einigung und Trennung der vier Elemente als Liebe und Hass der Sphäre der *menschlichen* Affekte und überträgt diese ihrerseits wieder auf das religiöse Gebiet. *Anaxagoras* verleiht dem Kosmos durch den *νοῦς*, Geist, etwas, das nur einem persönlichen Wesen eignet: teleologische Vernunft. *Sokrates* macht Ernst mit der vor ihm noch verschwommenen Trennung von Körper und Seele, proklamiert letztere als das vom Körper unabhängige, jedoch ihn dirigierende Princip und lässt es auf kosmischem Gebiet als das theistische Verhältnis Gottes zur Welt wiederkehren. *Platos* Timæus und das Citat aus dem „Staatsmann", obwohl als reine Mythen nicht weiter in Betracht kommend, bieten ein Interesse wegen der gehäuften *Anthropomorphismen:* die Welt ein belebtes, vernünftiges Wesen, von einem persönlichen Demiurgen als menschenähnliches Gebilde, als Organismus geschaffen, ausgestattet mit Gliederteilung und vernünftiger Seele. Nicht zu vergessen des Staates, der wenigstens nach psychisch-ethischer Seite hin einen grossen Menschen repräsentiert. Selbst ein *Aristoteles* muss zur Erläuterung seiner methaphysischen Seinsprincipien das Geistige versinnlichen und Ausdrücke anwenden, welche sich ursprünglich auf rein *Menschliches* beziehen. Er nennt die Form das Aktive, Herrschende, den Stoff das Entwicklungsfähige, Bildsame, Beherrschte, Passive und stattet den Staat als Organismus mit menschlichen Attributen aus. Das Weltbild der *Stoa* ist ein völlig vermenschlichtes: der den Urstoff begabenden Urkraft kommt eine der *menschlichen* ähnliche Thätigkeit zu und der Kosmos weist alle wesentlichen Merkmale eines Menschen auf. Die *Neupythagoräer* verleihen ihrem Weltbild Körperlichkeit und gesetzmässige Bewegung. *Philo* überbrückt die zwischen Gott und Welt bestehende Kluft durch *personifizierte* Kräfte und Ideen. *Plutarch* borgt bei der Ethik das Epitheton „böse" für seine Weltseele. *Plotin* gelangt zu seinem mystischen Mikro- und Makrokosmos, indem er dem rein geistigen *νοῦς* sinnenfällige Ausstrahlung und der Seele, respektive den Seelenteilen ebensolche *menschliche* Aktionen und Affekte, Begehrung und Gesichtssinn zuteilt, Geistiges versinnlicht. *Augustins* Princip des Willens und Theorie von den Lebensaltern sind rein *menschliche* Uebertragungen. *Joseph Zaddik* verdanken wir die ganz unmissverständliche Erklärung: „nach Analogie *unserer Seele* denken wir uns eine Weltseele." So wenig wie Plotin, entgeht *Nicolaus von Cusa*

einer *vermenschlichten* Auffassung des Kosmos: das Absolute ist beseelt, intelligent, thätig, daher muss dies auch der Fall sein beim Kosmos, welcher durch jenes besteht. *Bruno* erneuert die *anthropomorphe* Idee von der Weltseele und baut seinen leicht magisch gefärbten Makro- und Mikrokosmos auf Grund *menschlicher*, eigener Erfahrung und Thätigkeit auf. Des *Paracelsus*, *Böhme* und der übrigen Uebergangsphilosophen Dreiweltentheorie ist kaum etwas Anderes als eine Umbildung des *Menschen*, der sich aus Geist, Seele und Körper zusammensetzt; die kosmische Sympathie und Antipathie stammt ebenfalls aus menschlichem Erfahrungskreis. *Hobbes* Staat mutet nicht weniger *anthropomorph* an als derjenige Platos. Typisch sind in dieser Hinsicht insbesondere auch die idealistischen Mikrokosmiker *Bruno, Leibniz, Lotze:* die Monaden, welche das eigentliche Wesen der fremden wie der eigenen Seinswelt ausmachen, erwiesen sich zwar als rein geistiger Art, sind aber vollkommene Individualitäten, ausgestattet mit Belebung, Beseelung, Empfindung, Vorstellung, Wechselwirkung; das wahre Sein besteht in einer Häufung von *menschlichen* Attributen. Auch der Makrokosmos eines *Spencer, Schäffle, Worms* beruht auf einer blossen Uebertragung von *Menschlichem* auf Menschliches.

So reduziert sich in der That die Theorie vom Mikro- und Makrokosmos zunächst auf den Makrokosmos. Da der Makrokosmos aber nichts Anderes ist als ein Makranthropos und dieser wieder zurückgeht auf eine anthropomorph-anthropocentrische Weltbetrachtung, welche in der Analogie zum Menschen ihren Stützpunkt hat, so kommt *in allerletzter Linie* weder dem Mikrokosmos noch dem Makrokosmos die Priorität zu, es lässt sich nicht der eine restlos auf den andern zurückführen, sondern *beide Anschauungsweisen deuten auf ein Gemeinsames hin.* Dieses Gemeinsame ist eine mit menschlichen Attributen operierende und daher anthropomorph-anthropocentrische Weltbetrachtung, welche ihrem innersten und eigentlichsten Wesen nach auf Analogieschlüssen, näher auf Schlüssen aus Analogien zum Menschen beruht. Mit einem Wort: *die Theorie vom Mikro- und Makrokosmos geht ganz einfach auf den* **Analogieschluss** *zurück. Entweder schloss man direkt makrokosmisch vom Menschen auf das Wesen der Welt, des Alls, resp. auf ein Grösseres wie Staat oder Gesellschaft, oder man schloss von der Welt auf den Menschen,* nachdem man zuvor diese Welt oder deren Elemente mit rein menschlichen Attributen versehen hatte.

Aus der Geschichte unserer Theorie ergab sich, dass letztere nicht immer nur Zustimmung, sondern auch wie durch die Sophisten Feuerbach und die Gegner der organischen Sociologie lebhaften Widerspruch erfuhr. Auch müssen die mannigfaltigen und zum Teil bunten Ausgestaltungen, in welchen die Theorie uns entgegentritt, ganz von selbst zu kritischem Nachdenken auffordern, ob eigentlich unsere Theorie ihrer ganzen Art und Anlage nach berechtigt sei. Man muss das Gefühl empfinden, dass doch dabei etwas nicht klappe, nicht in Ordnung sei. Man könnte nun kurzer Hand sagen, solche Uebertragungen, wie wir sie oben konstatierten, liessen sich wissenschaftlich nicht rechtfertigen, dürften überhaupt nicht oder wenigstens nicht in solchem Masse statthaben. In der Vermenschlichung des Weltbildes liege das Verfehlte unserer Theorie; solche „Analogien zum Menschlichen" seien Phantastik und Dichtung; daher sei die Theorie von vornherein abzulehnen, wie sie ja auch schon zu Zeiten ganz abgethan worden sei und es erscheine kaum begreiflich, dass immer und immer wieder solche anthropocentrisch-anthropomorphe Tendenzen in der Denkarbeit hervorgetreten seien.

Eine solche Beurteilung hiesse das Kind mit dem Bade ausschütten. Gerade der Umstand, dass die Theorie vom Mikro- und Makrokosmos in stets anderer Form wiederkehrt, deutet darauf, dass ihr etwas Berechtigtes zugrunde liegen muss und ihr Fehler vielleicht in einer zu weit getriebenen Uebertragung liegt: *Hier in der That muss man einsetzen: Der Mensch kann immer nur menschlich über die Aussenwelt, über die fremde Seinswelt sprechen,* er vermag niemals das Sein der Dinge adæquat auszudrücken; er ist und bleibt darauf angewiesen, die Vorgänge in der Natur, die Welt nach Analogie seines eigenen Seins zu deuten und zu schildern, sein eigenes Innere und Aeussere auf sie zu übertragen, wie er selbst eine geist-leibliche Komposition bildet. Darin also kann der Fehler unserer Theorie nicht liegen, sonst müsste man überhaupt die ganze philosophische Denkarbeit abweisen, auf sie verzichten. Auch für Feuerbach bildete der Rückzug zum Menschen schliesslich noch die einzige feste Position, welche ihn verhinderte, in den anarchischen Skepticismus von Montaigne zu verfallen, welcher erklärte, wir sollten nicht die Welt ermessen wollen, da wir kaum bei uns selbst heimisch seien.

Biese[1]) macht besonders darauf aufmerksam, dass die anthropocentrische Ausdrucksweise nicht etwas Verfehltes, Unwissenschaft-

[1]) Die Philosophie des Metaphorischen, 1893.

liches, Künstliches, sondern etwas ganz Naturgemässes[1]) und die Uebertragung des bekannten Menschlichen auf das Fremde naturnotwendig sei.[2]) Das Empfinden des eigenen Lebens müsse den Schlüssel für die umgebende Welt bilden.[3]) Der Mensch könne gar nicht anders als die physisch-psychische Einheit, welche er an sich selbst erlebt, zum Weltprincip zu machen. Diese Uebertragung von Innerm und Aeusserm, Seelischem und Körperlichem von Seiten des Menschen auf die Welt nennt Biese das *Metaphorische*[4]) und bezeichnet die Einsetzung des Bekannten für das Fremde, des Sinnlichen für das Geistige und umgekehrt als *Metapher*. Nichts Anderes meint Lotze[5]), wenn er sagt: „Der Mensch kommt in seiner Sprache nicht über die Metapher hinaus. Dem endlichen Geist bleibt nichts übrig, als die Natur der Dinge nach den Analogien seiner eignen zu begreifen."

Aber haben wir nicht gerade diese Uebertragung des Bekannten auf das Fremde, diese Beseelung der Welt als ein Hauptmerkmal unserer Theorie bezeichnet? Fällt nicht die Metapher im Sinne von Biese mit unserer Analogie zum Menschen zusammen? Dann wäre also die Theorie vom Mikro- und Makrokosmos ihrem Wesen, ihrer Art und Anlage nach völlig berechtigt und brauchte nicht als eine besondere Erscheinung in der Geschichte der Philosophie hervorgehoben zu werden. Man könnte alle philosophischen Systeme in ihr aufgehen lassen und die alten Hylozoisten getrost mit Metaphysikern der Neuzeit zusammenstellen; bei jedem Philosophen müsste man mikro- und makrokosmische Beziehungen nachweisen und käme zu keinem Ende. Dem widerstreitet die Thatsache, dass unsere Theorie stets mehr oder weniger als eine besondere Erscheinung im Rahmen der Geschichte der Philosophie betrachtet wurde, dass mikro- und makrokosmische Gedanken und Beziehungen von andern philosophischen Gedankenreihen unterschieden wurden und vielfachen Widerspruch erfuhren. *Das Unterscheidende unserer Theorie liegt darin, dass es nicht bei der Metapher, dieser naturnotwendigen Uebertragung und Vertauschung des Bekannten mit dem Unbekannten blieb, dass man sich nicht auf die metaphorische Vergleichung von Welt und Mensch, auf die Analogie im weitesten Sinne beschränkte, man*

[1]) A. a. O. p. 3.
[2]) A. a. O. p. 57.
[3]) A. a. O. p. 18.
[4]) A. a. O. p. 6.
[5]) Mikrokosmos II, 237.

statuierte vielmehr eigentliche Aehnlichkeiten und verglich so Welt und Mensch miteinander.

Dass man sich des Unterschiedes zwischen metaphorischer Vergleichung und Aehnlichsetzung durch Analogie nicht immer bewusst blieb, findet seine hinreichende Erklärung darin, dass ursprünglich, von Haus aus allerdings Metapher und Analogie fast zusammenfielen; es bestand kaum ein Unterschied zwischen beiden. *Aristoteles*[1]) nennt unter den Metaphern auch diejenige *κατὰ τὸ ἀνάλογον*, d. h. die Proportion, die verhältnismässige Metapher, die Aehnlichkeit oder Analogie in der bildlichen Bezeichnung, im bildlichen Ausdruck. Er betrachtet die Analogie als metaphorische Umbildung und *Biese*[2]) bezeichnet sie in Ergänzung zu Aristoteles als Analogie zum Menschlichen, als Analogie zum Menschen, das Anthropocentrische als das Metaphorische. Insofern fällt also die Theorie vom Mikro- und Makrokosmos mit der allgemein philosophischen Art der Ausdrucksweise und des Denkens zusammen. Bei dieser Metapher blieb man jedoch, wie gesagt, nicht. Man vergass, dass diese Vertauschung und Uebertragung aus dem menschlichen, physisch-psychischen Sein nur eine bildliche war und nicht das Wirkliche bedeuten sollte. Z. B. sollte *„ψυχή"*, Seele, ursprünglich nur der bildliche Ausdruck sein für etwas vom menschlichen Körper Verschiedenes. Das Wort war gleichbedeutend mit „Hauch", „Atem". Bald aber wurde die Seele als etwas vom Körper Unabhängiges vorgestellt, als ein anderer, höherer Teil des menschlichen Wesens gedacht und schliesslich nicht nur als ein Extrawesen betrachtet, sondern mehr und mehr verdinglicht, vergegenständlicht, substantialisiert. Diese Ontologisierung war das Bedenkliche. Nicht anders verhielt es sich mit dem *„κόσμος"*, diesem bildlichen Ausdruck für das All. Man besann sich nicht mehr auf dessen ursprünglich anthropocentrisch-anthropomorphe Bedeutung und da die antike Denkweise so wie so eine gegenständliche war,[3]) zögerte man nicht, ihn zu personifizieren, als belebtes, immanent teleologisches Teilganzes, als menschlich- personhaften Organismus aufzufassen, wie besonders Plato und die Stoa es thaten, indem sie demselben die Weltseele als ursprünglich kosmisches Princip beilegten und sie als Substanz höherer Art

---

[1]) Poët XXI, 1457 b.

[2]) A. a. O. p. 110.

[3]) Stein, Wesen und Aufgabe der Sociologie p. 13.

auffassten. So dehnte man die metaphorische Analogie zur begrifflich-gegenständlichen, strengen, eigentlichen Analogie aus, die man beliebig enger oder weiter fasste. Einmal soweit gelangt, steigerte man die Analogie, d. h. die Aehnlichkeit auf Grund gewisser Merkmale und Verhältnisse bald zu einer durchgehenden Vergleichung von Welt und Mensch in Bezug auf Gestalt, Organisation, Bestandteile, Organe, Thätigkeiten, Existenzbedingungen, d. h. zu einem förmlichen Parallelismus, wie die Stoa und einige der Uebergangsphilosophen es beweisen. Nachdem man einmal von der Bahn der metaphorischen Analogie abgeglitten war, überschritt man leicht auch die Grenzen der verhältnismässigen, quantitativen Aehnlichkeit und Vergleichung und ging über zu einer qualitativen Gleichstellung, d. h. zur qualitativen Identität, in welcher Richtung sich schon Anaximenes und nach ihm Heraklit und die Stoa bethätigten.

Wir müssen uns mit dieser allgemeinen Konstatierung des Sachverhaltes begnügen. Die Erweiterung der proportionalen Analogie zum Parallelismus und zur Identität ging, wenigstens was den kosmischen (im Gegensatz zum organisch-sociologischen) Mikro- und Makrokosmos betrifft, nie nach scharf von einander geschiedenen Phasen vor sich, so dass man sagen könnte: Hier ist blosse Analogie, hier ein Parallelismus angewendet, dort herrscht reine Identität.[1]) Je nach der Individualität des betreffenden Denkers gingen diese drei Kategorien ineinander über oder kamen einzeln zur Anwendung. Anaximenes z. B. nahm an Welt und Mensch das übereinstimmende Merkmal eines zusammenhaltenden Bandes wahr und statuierte auf Grund dessen eine verhältnismässige, proportionale Analogie; aber auch die Metapher fehlt nicht, indem er die Seele als *ἀήρ*, Luft, zu bezeichnen sucht; zu gleicher Zeit lässt er Metapher und Analogie in Identität umschlagen, indem er auf Grund eines einzigen blossen Merkmals, das er wahrgenommen, Mensch und Welt auch qualitativ gleichsetzt, d. h. identifiziert. Aehnliches ist der Fall bei Pythagoras. Zunächst wendet er den Begriff Kosmos rein metaphorisch an, dann setzt er Welt und Mensch in analoge Beziehung zu einander und identifiziert schliesslich die beiden auf Grund des Zahlprincips. Heraklit bleibt teils bei der blossen proportionalen Analogie, teils identifiziert er apriorisch Mensch und

[1]) Identität nicht nur im logischen Sinn als völlige Uebereinstimmung in den Bestimmungen, sondern auch erkenntnistheoretisch-metaphysisch in Bezug auf die „Wesenheit“.

Welt im Feuerluft. Plato beschränkt sich im Ganzen auf die verhältnismässige Analogie, schreitet aber im „Timæus“ doch bis zu einem ziemlich ausgedehnten Parallelismus fort. Nur Aristoteles wahrt die Schranken einer besonnenen vernünftigen Analogie, obschon er schon die Metapher überschreitet. Bei der Stoa treffen wir nur Identität und Parallelismus. Plotin schwankt zwischen teilweiser Parallelisierung, Identität und blosser Analogie. Mit Sokrates und Aristoteles beschränken sich auch die Neupythagoräer im Wesentlichen auf reine Uebertragung, strenge Analogie.

Von der Theorie des Mikro- und Makrokosmos im Altertum lässt sich demnach sagen, dass ihr Grundfehler in der ursprünglichen Verwechslung von Bild und Begriff liegt, indem sie, was blosse Uebertragung war, als Wirklichkeit auffasste. Zur Entschuldigung mag dienen, dass die Antike infolge ihrer gegenständlichen Denkweise leicht dazu kam und fast dazu kommen musste, zwischen Welt und Mensch als zwei für sich abgeschlossenen gegenständlichen Objekten Beziehungen aufzusuchen, verhältnismässige Aehnlichkeiten, Analogien über blosse Metaphern hinaus aufzustellen. Dies war sogar ihr gutes Recht. Nur beging sie noch den weitern Fehler, es bei diesen engern oder weitern Analogieen nicht bleiben zu lassen, sondern in willkürlicher, künstlicher Weise Beziehungen zu erdichten, Vergleichungen vorzunehmen wo gar keine vorhanden waren oder die gegebenen Verhältnisse nach Belieben in Parallelismen oder Identitätszustände zu erweitern, was erzwungen und deshalb unhaltbar ist. Zu welchen Ausschreitungen solche phantastische Ausdehnung der Analogie führen kann und fortriss, zeigen die Stoa, Plotin und die Uebergangsphilosophen.

In der Neuzeit schien die Theorie vom Mikro- und Makrokosmos die Fehler der Antike vermeiden zu wollen. Ein Bruno, Leibniz, Lotze räumen mit dem gegenständlichen Denken auf, ersetzen die naive, gegenständliche Analogie durch eine beziehentliche; sie scheinen von Parallelisierung und Identifizierung Abstand nehmen und sich möglichst auf die Analogie zum Menschlichen, auf die anthropocentrische Metapher beschränken zu wollen. So würde der moderne Mikro- und Makrokosmos so gut wie der antike eigentlich unanfechtbar und als metaphorische Philosophie sehr wohl haltbar sein. Dies ist jedoch nicht der Fall, indem die letztgenannten Mikrokosmiker es nicht beim blossen Leihen menschlicher Prädikate für ihre Monaden, letzten Seinswesen bewenden lassen, sondern auf ihre

Weise das Bild als Wirklichkeit setzen, das Geistige substantialisieren und von der Metapher in eine Art Identität umschlagen lassen, ein Verfahren, welches die Berechtigung unserer Theorie auch im modernen Gewand in Frage stellt. Dasselbe Urteil trifft den Schopenhauerschen Mikro- und Makrokosmos. Fechner und Paulsen endlich geben es selbst zu und weisen selbst darauf hin, dass ihre panpsychistischen Analogieen ganz unverbindlicher Art sind.

Eine gesonderte Beurteilung verlangt der sociologische Mikro- und Makrokosmos, wie wir ihn bei Plato, Aristoteles, Augustin, Hobbès, Herder, Spencer, Schäffle und Worms vertreten fanden, welche nicht mehr die gesamte Seinswelt mit dem Menschen verglichen, sondern den Staat, die Gesellschaft, resp. Menschheit als einen Organismus, ein organisches Ganzes auffassen. Hier lassen sich die verschiedenen Phasen von Metapher, Analogie, Parallelismus und Identität schärfer von einander scheiden. Plato fasste seine Uebertragungen vom Menschen auf den Staat als reine Metapher, als dichterische Fiktion,[1]) als figürliche Redeweise. Aristoteles ging schon weiter und fasste den Staat als socialen Organismus auf, verliess jedoch den Boden der nüchternen Analogie nicht. Augustin und Herder beschränkten sich ebenfalls auf allgemeine Aehnlichkeiten. Hobbes, Spencer, Schäffle und Worms dagegen postulierten auf Grund gehäufter Analogieen einen förmlichen Parallelismus, Worms schritt sogar zu einer teilweisen Identifizierung.[2]) An sich scheint die Vergleichung des Staates, der Gesellschaft mit einem Menschen, die gegenseitige Uebertragung von Beziehungen und Attributen ganz gut angehen zu können; die Analogie ist da eine naheliegende und verführerische, weil es sich um Menschen handelt, denn wenn je ein berechtigter Mikro- und Makrokosmos sich aufstellen liesse, so müsste dies auf einem Gebiet der Fall sein, wo der Mensch nicht mehr mit etwas völlig Fremdem, sondern mit einem grössern Wesen von der eigensten Art in Vergleichung gesetzt würde. Der grosse Widerspruch, den dieser Mikro- und Makrokosmos von seiten der Sociologen selbst erfuhr, deutet darauf, dass auch hier nicht Alles richtig sein kann. Lassen wir deshalb zunächst die Sociologen durch Sociologen kritisieren.

[1]) Tim. 4, 26. 5, 29.

[2]) Im sociologischen Mikro- und Makrokosmos kann es sich natürlich nur um die *logische* Identifizierung, um die Identität, welche in der völligen Gleichsetzung bezüglich der Bestimmungen besteht, handeln.

Spencer[1]) wird mit Plato und Hobbes bald fertig. Bei ersterem weist er nach, dass die Vergleichung von *Teilen, Organen* des Staates — denn als solche erscheinen in der „Republik“ die Philosophen, Wächter und Handwerker — mit *Kräften*, seelischen *Funktionen*, nämlich den seelischen Potenzen Vernunft, Leidenschaft, Begierde, eine ganz falsch angewandte Metapher, unrichtige Analogie zum Menschen sei. Des letztern Vergleichung des Staates mit einem Menschen lehnt Spencer, weil zu sehr ins Einzelne gehend und zu weit getrieben, ab.

Doch Spencer selbst muss sich noch gründlicheren Widerspruch gefallen lassen durch *P. Barth.*[2]) Dass Spencer die Gesellschaft mit einem Organismus vergleicht, betrachtet Barth als etwas Naheliegendes, weil es sich um zwei Objekte handle, welche, obschon an sich einander ungleich, doch in gewissen Verhältnissen übereinstimmen; da und dort besteht wirklich eine Solidarität der Teile, deren jeder für sich wiederum lebendig ist. Das Fatale liege jedoch darin, dass es nicht „beim blossen Aufweisen der Verhältnisse“ bleibe, sondern dass durch „isolierende Abstraktion“ gewisse sociale Erscheinungen herausgegriffen und in systematische Ordnungen gebracht werden, welche dem Gebiet der Biologie entnommen sind; dass ferner biologische Principien und Verhältnisse durchgehends in der Sociologie angewendet und konstatiert werden und dass Spencer um jeden Preis in der Gesellschaft eine biologische Konstruktion erkennen wolle und dies durch förmliche Analogieschlüsse wirklich zustande bringe. Barth weist das Windige solcher Schlüsse aus Analogie vom Gebiet der Biologie auf dasjenige der Sociologie nach; er selbst fasst die Analogie als „partielle Identität“, zu welcher sowohl der Nachweis identischer, d. h. übereinstimmender Verhältnisse als auch die Betonung der Verschiedenheiten auf beiden Gebieten gehöre. Hieran habe es Spencer fehlen lassen, er habe mehrere vergleichbare Teile übergangen, die beiden Objekte und die betreffenden Verhältnisse nicht klargestellt, unter den Verschiedenheiten die ganze Hälfte der socialen Entwicklung, nämlich „die vom bewusst gestaltenden Denken beherrschte“ übersehen, kurzum die Analogie ganz mangelhaft durchgeführt.

Bei *Schäffle* anerkennt Barth[3]), dass er die geistige Seite des Organismus in Form einer Socialpsychologie allerdings zur Geltung

[1]) Principien der Sociologie II, § 269.
[2]) Die Philosophie der Geschichte als Sociologie. 1897. p. 93 ff.
[3]) A. a. O. p. 141.

gebracht, aber im „Stufengang der socialen Entwicklung" quantitative und qualitative Momente vermengt habe, die biologische Gesetzmässigkeit öfters, wenn es ihm gerade passe, verlasse, wie er z. B. für eine funktionell verschiedene Grundverknüpfung keine biologische Analogie aufzuweisen vermöge.

Eine letzte Bresche in den sociologischen Mikro- und Makrokosmos eines Spencer, Schäffle und Worms legt Professor *Stein*[1]), indem er denselben als Rückfall ins personificierende Denken, als Verwechslung von Figürlichkeit und Wirklichkeit in dem Sinn bezeichnet, dass allgemeingültige Gesetze, wie sie in der Biologie vorliegen, in der Sociologie als ebenso zu Recht bestehend angenommen würden; sociale Gesetze fehlten noch zur Stunde und an Stelle blosser Analogien dürfe man nicht ohne weiteres den vollständigen Parallelismus setzen.

Uns scheint der organisch-biologisch-sociologische Mikro- und Makrokosmos besonders noch nach einer Seite hin zur Kritik aufzufordern: Der Begriff des *Organismus* ist falsch aufgefasst. *Schuster*[2]) verdanken wir eine sehr gute, allerdings etwas lange Definition desselben. Er sagt: „Ein Ding, welches aus verschiedenartigen Teilen zusammengesetzt ist, welches die verschiedensten Eigenschaften entwickelt je nach der Natur des Gegenstandes, auf den es wirkt, in dessen Mischungsverhältnissen und dessen Anordnung zu einer einheitlichen Gestalt die strengsten Masse herrschen, welches einer ebenfalls strengen, nach Perioden gegliederten zeitlichen Entwicklung fähig ist, welches endlich seine bewegende und zum Teil bewusst wollende vernünftige Ursache in sich selbst enthält, ist ein lebendiger Organismus." Eine einfachere Definition des Individuums, des individuellen Organismus bietet *Virchow*[3]); er nennt ihn „eine einheitliche Gemeinschaft, in der alle Teile zu einem gleichartigen Zwecke zusammenwirken". Aehnlich definierten wir den Organismus ganz allgemein als einheitliches, belebtes, immanent-teleologisches Teilganzes.[4]) Aeusserlich betrachtet treffen wir alle die genannten Kennzeichen freilich auch bei der Gesellschaft, beim socialen Organismus. Die Gesellschaft ist ein System von verschiedenen Teilen, von ver-

[1]) A. a. O. p. 13 ff.

[2]) Schuster, Heraklit von Ephesus p. 274[3].

[3]) Virchow, Vortrag über „Atome und Individuen", enthalten in den „Vier Reden über Leben und Kranksein", 1862, p. 45.

[4]) p. 137.

schiedenen Einheiten, die in gegenseitiger Wechselwirkung, in proportionalen Verhältnissen stehen und jeweilen ihren Zweck in sich tragen, einer bestimmten zeitlichen Entwicklung unterliegen. Aber *der grosse Unterschied zwischen dem biologischen und socialen Organismus besteht darin, dass ersterer ein konkretes Ganzes, eine wirkliche komplexe Einheit, ein räumlich abgegrenztes Gebilde ist, das wirklich konkret für sich existiert, während die menschliche Gesellschaft nie eine konkrete, sondern bloss eine diskrete, d. h. unter sich getrennte, in sich unterschiedene Einheit ist.* Ein biologischer Organismus darf als konkrete Kollektivität bezeichnet werden, dies thut seinem Charakter als abgeschlossenes Ganzes nicht Eintrag, Eine Gesellschaft dagegen ist, obschon auch sie eine Kollektivität darstellt, niemals ein „Gehäuse“ für sich, um mit Paracelsus zu reden; sie darf im besten Fall als Organisation bezeichnet werden. Hieran ändert sich nichts, auch wenn Schäffle die Gesellschaft nicht nur als Organismus, sondern als eigentliche, mit dem psychologischen Charakteristikum des Bewusstseins ausgestattete Persönlichkeit auffasst. Der Wirklichkeit entspricht dies nicht. Ein biologischer Organismus, eine individuelle Persönlichkeit ist stets ein reales, in sich und für sich abgeschlossenes Ganzes, die Gesellschaft bleibt stets nur eine formale Einheit. Gewisse Aehnlichkeiten bestehen da und dort und gewisse sociale Erscheinungen lassen sich am besten nach Art von entsprechenden biologischen deuten, doch darf man dies nicht über das Mass des Berechtigten hinaus thun und nicht Beziehungen statuieren, wo keine solchen vorhanden sind.

Dass Spencer, Schäffle und Worms ihrer Sache übrigens selbst nicht sicher sind, wurde schon gesagt. Es erhellt noch besonders daraus, dass Schäffle in der zweiten Ausgabe des ersten Bandes seines Hauptwerkes in der Vorrede zugiebt, dass die Analogien und damit der ganze Parallelismus nicht ernst, sondern mehr nur als Veranschaulichungen aufzufassen seien. Spencer und Worms lassen ebenfalls zu Beginn ihrer genannten Werke durchblicken, dass es einen solchen Organismus, mit welchem sie die Gesellschaft parallelisieren, eigentlich gar nicht gebe, dass man sich vielmehr die Gesellschaft als einen Hyper- oder Supraorganismus zu denken habe. Damit ist aber wenig gewonnen, denn dieser Supra- oder Hyperorganismus weist doch im Wesentlichen nur die Struktur, die Funktionen und Organe eines gewöhnlichen Organismus auf. Der Mikro- und Makrokosmos erweist sich nach alledem auch in seiner letzten, biologisch-

organisch-sociologischen Form als unhaltbar; es spielt sich bei ihm ein dem antiken, kosmischen verwandter Prozess ab. Die Vorstellung von einem Organismus, ursprünglich ein metaphorisches Anleihen, wird als vollste Wirklichkeit für ein zwar nicht völlig, immerhin jedoch vielfach verschiedenes Gebiet in Anspruch genommen und durch willkürliches Zusammentragen, erzwungene Zusammenstellung sociologischer Thatsachen, Verhältnisse, Erscheinungen, Rhytmen gelingt es, eine durchgehende Analogie, einen eigentlichen Parallelismus, sogar eine partielle Identität einzurichten, sociale Gesetze anzunehmen. Gesetze aber existieren vorläufig nur in den naturwissenschaftlichen Disciplinen, welche, wie die Biologie und Psychologie, ursprünglich in sich geschlossene und abgegrenzte Gebilde untersuchen.[1])

Nachdem wir sowohl den antiken physisch-psychischen, wie den modernen metaphysischen und sociologischen Mikro- und Makrokosmos als im Wesentlichen unhaltbar bezeichnen mussten, bleibt auch für unsere Theorie als solche kein anderes Urteil übrig. Sie ist ein Ausfluss der anthropocentrischen Weltanschauung, d. h. der Nötigung des Menschen die Welt, sei es der Kosmos als Aussenwelt im antiken Sinn oder die fremde Seinswelt oder die Menschenwelt nach der Weise seines eigenen Seins sich zurechtzulegen; doch begeht sie den Fehler statt des Bildlichen, Methaphorischen das Gegenständliche, Begriffliche zu setzen und von ursprünglichen blossen Uebertragungen aus Schlüsse nach Analogie zu ziehen. Hierin liegt ihr zweiter Hauptfehler, denn Analogienschlüsse bieten keine Sicherheit und Gewissheit, nur Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Man höre nur welch untergeordnete Bedeutung die Logiker ihnen beilegen. *J. St. Mill*[2]) nennt sie blosse „Wegweiser zur Induktion"; *Dühring*[3]) bezeichnet ihr Ergebnis als „windige Gleichnismasse". *Sigwart*[4]) fasst sie auf als Mittel zur Aufstellung von Hypothesen, das nur auf allgemeine, unbestimmte Sätze führe; *Wundt*[5]) reiht sie, weil unvollständig, unter die Subsumptionsschlüsse; *B. Erdmann*[6]) hält ihre Resultate für problematisch; *Barth*[7]) be-

[1]) Rümelin, Reden und Aufsätze: „Ueber den Begriff eines socialen Gesetzes."

[2]) Logik III, 20.

[3]) Logik, p. 108 ff.

[4]) Logik II, p. 83, 97.

[5]) Logik 2. A., I, 346. f.

[6]) Logik, p. 615.

[7]) A. a. O. p. 96.

zeichnet sie als unvollständige Identität. Für die Anwendung der Analogienschlüsse lassen sich eben keine Grenzen ziehen, keine Bestimmungen über das Verhältnis von Unterschieden und Aehnlichkeiten zweier zu vergleichender Objekte angeben. Die Analogie hat nur Wert als heuristische Methode. Analogien sind Aehnlichkeiten in den Bestimmungen. Letztere können aber ganz willkürlich gewählt werden; die ganze Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos bietet den Beleg dafür. Passende Merkmale werden gewählt, unpassende weggelassen, nötige oder zur Ausbildung geeignete neu geschaffen oder auf dem Weg der Hypothese kreiert. Analogien und Schlüsse aus der Analogie gleichen jener Zauberflasche, aus welcher man unendlich viele verschiedene Dinge herausziehen kann oder auch nicht. *Die Theorie vom Mikro- und Makrokosmos, welche ihrem eigentlichsten Wesen nach auf dem Analogieschluss basiert,* ihm ihr Leben verdankt — man denke nur an das Fragment ihres Begründers Anaximenes — *muss deshalb als eine philosophische Lehre und Denkrichtung bezeichnet werden, welche, von ursprünglich richtiger Basis, nämlich der methaphorischen Analogie zum Menschen ausgehend, durch willkürliche Verfahrungsweise und zum Teil apriorische Annahmen allerdings zu oft einnehmenden, bestechenden, glänzenden, aber in der Hauptsache unhaltbaren Resultaten gelangt.*

Trotz aller Mängel, verhängnisvollen Irrgänge, phantastischen Auswüchse, falschen Analogien, verfehlten Konstruktionen kommt unserer Theorie doch das eine grosse Verdienst zu, dass sie im Altertum wie in der Neuzeit eine zusammenfassende Anschauung des Seins, eine harmonische Weltbetrachtung bieten wollte. Dieses Verdienst ist besonders hoch anzuschlagen gegenüber der vielfachen Zersplitterung und Zusammenhanglosigkeit, welche das zunehmende Wissen nach sich zog. Die Theorie vom Mikro- und Makrokosmos entstand dem antiken Bedürfnis der Orientierung über Welt und Mensch; eine grosse kosmopolitische Gesellschaft hat sie in ihren Bannkreis gezogen und ihre letzten Vertreter hofften durch sie die Resultate eines ganzen Kranzes von Wissenschaften in harmonischer Fassung vereinigen zu können; manches Gebiet hat ihr fruchtbare Anregung zu verdanken, man denke nur an die stoische Ethik, an die paracelsische Reform der Medizin. Ihrem Motiv nach gründet sich unsere Theorie auf den alten Grundsatz, dass Aehnliches nur durch Aehnliches erkennbar sei und beruht deshalb auf einer Uebertragung der Einheit des Bewusstseins, des Denkens auf die Ein-

heit des Seins, sie bedeutet eine Hinüberprojizierung der im eigenen Denken wahrgenommenen Einheit auf den Weltprozess, worauf die Sache wieder rückwärts auf den Menschen übertragen, vom grössern Ganzen auf das Einzel-Ich zurückgeschlossen wurde. Das mikro-makrokosmische Element, ursprünglich mehr nur eine Zierrat, gestaltete sich deshalb bald einmal mehr und mehr zu einem konstitutiven Element, zu einem Princip der Weltanschauung; dies geschah nicht erst in der neueren Philosophie, sondern war schon bei Plato und Aristoteles der Fall. So wird jede einheitliche Seinsanschauung, jede auf eine einheitliche Erklärungsform gerichtete Denkweise, jeder Monismus immer wieder nur auf dem Weg des Mikro- und Makrokosmos entstehen können, weshalb dieser schon das Problem der Philosophie überhaupt genannt worden ist. In der That lässt sich auch der mittellalterliche Universalienstreit, die Frage des Realismus und Nominalismus, das Verhältnis von Art und Gattung, Individuum und Art von Naturgesetz zu Denkgesetz darauf zurückführen. Bei allem Bedürfnis nach Einheit darf man jedoch nicht vergessen, dass es sich stets nur um Vergleiche handelt und handeln kann, weil jedes Wort ursprünglich ein Tropus, ein figürlicher Ausdruck ist und wir genötigt sind, die Welt metaphorisch nach Analogie des eigenen Seins zu erklären.

Die Grösse der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos liegt in ihren Versuchen eine zusammenfassende Anschauung der Wirklichkeit zu ermöglichen, ihre Schwäche darin, dass dies auf Kosten strenger Wissenschaftlichkeit geschah. Unsere Theorie dürfte wie kaum eine andere Erscheinung auf dem Gebiet der Philosophie und ihrer Geschichte das Emersonsche Citat illustrieren:

„Die Reiche des Seins beugen sich keinem andern —
Sie sind nicht nur alle dein, sondern sie alle sind du selbst.“

Dies heisst nichts Anderes als dass der Name der Theorie eine Umformung verdient und verlangt, dass ihr Wesen den adäquatern Ausdruck findet, wenn man statt von der Theorie des Mikro- und Makrokosmos von der **Theorie des Makranthropos und Mikrokosmos** spricht.

Namenregister.